Jean Piaget

SABIDURÍA E ILUSIONES DE LA FILOSOFÍA

ediciones península M.R.

La edición original francesa fue publicada por Presses Universitaires de France, de París, con el título *Sagesse et illusions de la philosophie*.

Traducción de Francisco J. CARRILLO y Marie-Claude VIAL

ganz1912

Cubierta de Jordi Fornas,
impresa en Lito-Fisán, s/l., J. Piquet 7, Barcelona.

Primera edición: mayo de 1970.
Segunda edición: octubre de 1973.
Propiedad de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta), de Edicions 62, s/a., Provenza 278, Barcelona-8.

Impreso en Gráficas Pareja, Montaña 16, Barcelona.
Dep. Legal: B-36.852-1973.
ISBN: 84-297-0915-0.

Introducción

Sería presuntuoso decir que se me impuso este libro como un deber, pero sí por lo menos en virtud de una exigencia cada vez más apremiante. La tesis que desarrolla es sencilla y, en ciertos puntos, común: que la filosofía, de acuerdo con el gran nombre que recibió, constituye una «sabiduría» imprescindible a los seres racionales para coordinar las diversas actividades del hombre, pero que no alcanza un saber propiamente dicho, provisto de las garantías y de la forma de control que caracterizan lo que se llama «conocimiento». Pero si he vivido cómodamente con tal creencia, como todos los que, siendo seducidos por la filosofía, se quedan sin embargo al margen de ella, me pareció que se hacía necesario justificar explícitamente y hasta proclamar esta tesis, frente a los abusos cotidianos a los que lleva su desconocimiento. Al final de una carrera de psicólogo y de epistemólogo, en la que he cultivado las mejores relaciones con los filósofos (que, muy a menudo, me han honrado con una amistad y una confianza conmovedoras ya que algunos de ellos incluso han promovido mi designación como miembro del Instituto Internacional de Filosofía, sin que yo haya presentado mi candidatura), he vivido casi diariamente los conflictos que retrasan el desarrollo de las disciplinas que quieren ser científicas. Y he llegado al convencimiento de que, bajo el conjunto sumamente complejo de factores individuales o colectivos, universitarios o ideológicos, epistémicos o morales, históricos o actuales, etc., que intervienen en cada uno de esos conflictos, finalmente se encuentra siempre el mismo problema y bajo unas cuantas formas que me parecieron depender de la mera honestidad intelectual: ¿en qué condiciones se tiene el *derecho* de

hablar de conocimiento, y cómo salvaguardar éste contra los peligros interiores y exteriores que no dejan de amenazarle? Ahora bien, ya se trate de tentaciones interiores o de apremios sociales de todo tipo, aquellos peligros se perfilan todos alrededor de una misma frontera, extrañamente móvil a lo largo de las edades y de las generaciones, pero no menos esencial en cuanto al porvenir del saber: la que separa la comprobación de la especulación.

Para el que encuentra siempre este problema a lo largo de sus actividades profesionales, el estatuto de «sabiduría» o, al contrario, de «conocimiento» peculiar a la filosofía ya no corresponde a un problema de lujo o de mera teoría: es una cuestión vital porque condiciona los fracasos o los éxitos del esfuerzo de millares de investigadores. En primer lugar el de los filósofos jóvenes, porque, especializándolos en cuanto llegan a las facultades en una disciplina que los autores de más solvencia de la historia de la filosofía han abordado sólo después de años y años de investigaciones científicas, se les incita a creer que pueden entrar de golpe y fácilmente en las supremas regiones del saber, mientras que ni ellos, ni a veces sus maestros, tienen la menor experiencia de lo que es la conquista y la comprobación de un conocimiento particular; y en segundo lugar el de todos los que cultivan unas disciplinas que conciernen mucho o poco al espíritu humano y cuya carrera estará siempre condicionada por las cuestiones de independencia o de dependencia frente a la filosofía.

Nos podríamos contentar con tratar nuestro problema en abstracto. ¿Existe o no una forma específica de conocimiento peculiar de la filosofía, distinto del conocimiento científico, abarcando unas cuantas normas y una metodología digna de la gran palabra «conocimiento»? En la hipótesis de una respuesta afirmativa, ¿cuáles son esas normas y esos criterios, y a qué procedimientos de averiguación conducen? ¿Son eficaces, de hecho, esos procedimientos, y han logrado alguna vez cerrar un debate rechazando una teoría y anulándola ante los

ojos de todos los contemporáneos encontrando una justificación suficiente como para tener la unanimidad a su favor? Este será el tipo de problemas que se plantearán, problemas que tendremos sin duda que discutir y de los cuales podría uno limitarse a presentar una discusión general y meramente epistemológica.

Pero la cuestión es mucho más amplia y profunda, porque es de tipo tanto sociológico y psicológico como epistemológico, y atañe a las raíces de nuestras ideologías tanto como a las condiciones de nuestra actividad racional. De hecho no se trata meramente de la «filosofía», sino de un conjunto extraordinariamente potente y complejo de influencias históricas y sociales, que hacen de la filosofía una institución escolar y universitaria, con todo lo que eso lleva de tradición, de autoridad, de canalización de las mentes y, ante todo, de determinación de las carreras. Aún más, en muchos países, la filosofía se ha convertido en una especie de ejercicio espiritual revestido por una aureola, no exactamente sagrada, pero que sí asegura un prestigio tal, que toda puesta en tela de juicio parece *ipso facto* proceder de un positivismo estrecho o de una incomprensión congénita.

Y sin embargo la filosofía tiene su razón de ser y hasta se debe reconocer que todo el que no ha pasado por ella queda incurablemente incompleto. Pero eso no prejuzga en nada su estatuto de verdad. Ahora bien, para discutir su alcance y hasta para plantearse el problema de saber si llega o no a un conocimiento en el sentido pleno de la palabra, es necesario, en el estado actual de las instituciones y de las opiniones, una «audacia filosófica» que corre el riesgo de enfrentarse con los poderes más tenaces y arraigados de la conciencia colectiva, así como de todas las conciencias individuales, para las que el pensamiento filosófico se ha convertido en un sucedáneo o tal vez en un soporte necesario de la religión.

Ahora bien, si las cosas están así y si la creencia en el «conocimiento» filosófico está generalmente ligada a un conjunto complejo de motivaciones individuales y so-

ciales, es evidente que un autor que pone en tela de juicio este carácter de conocimientos y está convencido de que el pensamiento metafísico se reduce a una sabiduría o a una fe razonada, también está necesariamente influenciado por múltiples motivaciones. En un debate, en el que cada uno está comprometido más o menos profundamente, es imposible adoptar una postura imparcial y la objetividad se convierte en un ideal obligatorio pero difícilmente asequible. Por lo tanto, me parece imprescindible proporcionar al lector los elementos necesarios de apreciación para que pueda juzgar, con toda libertad, el punto de vista del autor y, en función de esto, consagrar un primer capítulo si no a una confesión por lo menos a un relato detallado de la desconversión que ha llevado a uno que pretendía ser filósofo a hacerse psicólogo y epistemólogo del pensamiento en su desarrollo. Bien sé que el «Yo» es odioso (y que, además, cada uno piensa con Gide: «...no lo quisiera para mí pero en otro me hubiera gustado»), pero retrocediendo a su génesis es únicamente como uno puede comprender las razones de sus posiciones, lo que puede ayudar a juzgar en qué medida son válidas o no.

Pero, después de este análisis de una experiencia personal, el capítulo II intentará precisar las relaciones entre las ciencias y la filosofía. Tratará de recordar por una parte (lo que es simple pero demasiadas veces olvidado) que los sistemas más grandes de la historia de la filosofía, nacieron todos de una reflexión sobre las ciencias, o de proyectos que hacían posibles nuevas ciencias. De donde surge, por otra parte, un movimiento general de la historia de las ideas filosóficas que, surgidas en un estado de indiferenciación entre las ciencias y la metafísica, tienden poco a poco a disociarse de aquélla para dar paso a unas cuantas ciencias particulares y autónomas, tales como la lógica, la psicología, la sociología, y la epistemología como tal, que es, cada día más, obra de los mismos investigadores. Como reacción contra esa diferenciación inevitable de la filosofía en una metafísica (que no es más que una «sabiduría» o una

fe razonada, y no un conocimiento) y en unas disciplinas abocadas al conocimiento que se hacen independientes, toda una corriente de ideas nacida a partir del siglo XIX y de la que Husserl es el representante contemporáneo más ilustre, ha tendido a restituir a la filosofía un modo de conocimiento específico y del tipo que se puede llamar supracientífico o paracientífico, según las posiciones propias de cada uno. El capítulo III examinará el valor de tal orientación y, en particular, la validez de este modo de conocimiento que se propone y que constituye la «intuición» bajo todas sus formas, bergsoniana o fenomenológica, por otra parte, contradictorias entre sí.

Ahora bien, el problema de un conocimiento específicamente filosófico y paracientífico puede ser captado más de cerca, a partir de un ejemplo particular y peculiarmente expresivo: el de la llamada psicología filosófica, no la de los grandes filósofos de la historia, anterior a la constitución de una psicología científica, sino la que ha querido constituirse explícitamente al margen, como complemento y reemplazo de este último. El capítulo IV examinará la cuestión del valor y de la legitimidad de esa serie de ensayos, nacidos con Maine de Biran (que, por otra parte, se oponía al empirismo de Hume y no a una psicología experimental todavía no fundada) y que desembocan en los de Sartre o de Merleau-Ponty.

Por fin, el capítulo V abordará una cuestión que puede parecer secundaria pero que es central para nuestro propósito: la del derecho a enjuiciar los problemas de hechos por una discusión meramente reflexiva.

Así, este libro se propone esencialmente lanzar un grito de alarma y defender una posición. Que no se busque, pues, en él erudición en las alusiones históricas ni profundidad en el detalle de las discusiones. No es más que el testimonio de un hombre que, tentado por la especulación, estuvo a punto de consagrarse a ella pero que, habiendo entendido sus peligros, sus ilusiones y múltiples abusos, quiere comunicar su experiencia y justificar sus convicciones laboriosamente adquiridas.

I. Relato y análisis de una desconversión

No hay duda de que la filosofía ha perseguido continuamente una doble meta, cuya unificación, más o menos completa, ha buscado de diferentes maneras a través de diversos sistemas: una meta de conocimiento y una meta de coordinación de los valores. Una primera manera es precrítica: la filosofía alcanza un conocimiento integral y coordina así directamente los valores morales, etc., con los conocimientos particulares o científicos. Una segunda manera caracteriza la crítica kantiana: el conocimiento propiamente filosófico consiste, por una parte, en determinar los límites de todo conocimiento y, por otra, en proporcionar una teoría del conocimiento científico, dejando al establecimiento de tales límites campo libre a la coordinación de los valores. Un tercer grupo de soluciones (sin tratar, por ahora, de ser exhaustivo) presenta dos tendencias: por una parte, una disociación de determinadas ramas de la filosofía, elevadas al rango de disciplinas autónomas (la psicología, la sociología, la lógica y, cada vez más, la epistemología que se hace interna a las ciencias); por otra, una coordinación de los valores fundada sobre una reflexión organizadora que procede (y aquí las variedades son innumerables) por examen crítico de la ciencia y por búsqueda de un modo específico de conocimiento, inmanente a dicha crítica o voluntariamente situado al margen o por encima del conocimiento científico.

A) Cuando un adolescente aborda la filosofía, se siente atraído en general de manera dominante por la necesidad de coordinación de los valores: conciliar la fe y la ciencia, o la razón, etc. En lo que se refiere al conocimiento científico, no conoce sino unos cuantos resultados superficiales mediante la enseñanza, pero aún

no posee ninguna idea de la investigación como tal, ni de las condiciones complejas del establecimiento de una verdad, pues ésas son realidades que sólo la experiencia personal y vivida permite entrever. Ya que, desafortunadamente con pocas excepciones, toda la enseñanza está fundada en la transmisión verbal o en la reflexión, el adolescente encuentra, pues, muy natural que exista un modo de conocimiento filosófico fundado en esa mera reflexión, y no puede entusiasmarse por descubrir, simultáneamente, una vía de acceso a las verdades superiores, mucho más centrales que las pequeñas verdades proporcionadas por la enseñanza cotidiana, y una respuesta a los problemas vitales que se plantea acerca de los valores supremos en que cree. Entonces, o decide consagrarse a la filosofía, o guardará su huella permanente, con riesgo de plantearse nuevos problemas si se dedica posteriormente a la investigación en las regiones fronterizas.

En cuanto a mí, decidí consagrarme a la filosofía nada más conocerla. Pero, por una casualidad que desempeñó un papel importante en mis reacciones ante esta iniciación, tenía ya intereses particulares en aquella época, suficientemente fuertes como para resultar duraderos. Preocupado como muchos niños por la historia natural, tuve la suerte, a los once años, de hacerme el *famulus*, como él decía, de un viejo zoólogo, Paul Godet, que dirigía el Museo de Neuchâtel sin la menor ayuda material. A cambio de mis pequeños servicios me iniciaba en malacología y me daba un gran número de conchas de moluscos terrestres y de agua dulce para que hiciera en casa una colección según las normas. Cuando murió en 1911 teniendo yo quince años me puse a publicar diferentes apuntes como suplemento a su *Catálogo de los moluscos de Neuchâtel* o sobre moluscos alpinos cuya variabilidad de adaptación a la altitud me interesaba sumamente.

En este contexto fue donde descubrí la filosofía. Mi padre, que era historiador, pero que no creía en la objetividad del conocimiento histórico, estaba encantado de

que yo no siguiese sus huellas (buen ejemplo de abnegación). Pero mi padrino, literato sin hijos, se interesaba por mí y estaba asustado por esta especialización exclusiva; me invitó un verano a las riberas del lago de Annecy para hacerme leer y explicar *La evolución creadora.* Fue un verdadero flechazo, y por dos razones de igual fuerza que convergían con los intereses permanentes que empujan a los adolescentes hacia la filosofía.

La primera, de tipo cognoscitivo, era que encontraba unas respuestas a los grandes problemas con los que había tropezado a lo largo de mi naciente formación. Muy aficionado a la biología, pero sin entender nada de las matemáticas, de la física, ni de los razonamientos lógicos que suponen los estudios, me parecía fascinante el dualismo del ímpetu vital y de la materia recayendo sobre sí misma, o de la intuición de la duración y de la inteligencia incapaz —por ser orientada en sus estructuras lógicas y matemáticas en el sentido de aquella materia inerte— de comprender la vida. En resumidas cuentas, descubría una filosofía que correspondía exactamente a mi estructura intelectual de aquel entonces.

Por otra parte, criado en el protestantismo por una madre creyente e hijo de un padre no creyente, sentía ya con bastante agudeza el conflicto de la ciencia y de la religión. La lectura de *La evolución de los dogmas,* de Auguste Sabatier, encontrado en la biblioteca de mi padre, me había convencido del carácter simbólico de las expresiones dogmáticas, pero seguí todavía creyendo, ya que no encontraba fórmulas que me satisfacieran en el mero relativismo histórico. La lectura de Bergson fue para mí también una revelación bajo este segundo punto de vista: en un momento de entusiasmo que rayaba el arrebato extático, tuve la certeza de que Dios era la Vida, bajo la forma de este ímpetu vital del cual mis intereses biológicos me proporcionaban a la vez un pequeño conocimiento. Así fue conseguida la unidad interior, en la dirección de un inmanentismo que me satisfizo durante largo tiempo, aunque bajo otras formas cada vez más racionales; pero no anticipemos.

De regreso a la vida escolar ya me había decidido: consagraría mi vida a la filosofía con el propósito central de conciliar la ciencia y los valores religiosos. Pero encontré a un maestro que tuvo en mí gran influencia, aunque en dos sentidos inversos; por una parte haciéndome comprender los valores racionales, y por otra, posteriormente, haciéndome dudar poco a poco de la eficacia del oficio de filósofo. Era el lógico Arnold Reymond que empezaba su carrera en Neuchâtel. Su lección de apertura en la Universidad, lección a la que asistí antes de ser su alumno en el Gimnasio (Instituto), era una crítica de la obra de Bergson, contra la que reaccioné, en primer lugar, con deseos de resistir su orientación esencialmente matemática.

Una observación de Bergson me había impresionado mucho y me parecía proporcionar un hilo conductor para el principio de mis trabajos filosófico-biológicos: era su asombro ante la desaparición del problema de los «géneros» en la filosofía moderna, en beneficio del problema de las leyes. Bajo las órdenes de un director excepcionalmente inteligente, el régimen del Gimnasio de Neuchâtel era en aquel entonces tan liberal que —permítaseme la expresión— encontrábamos tiempo para trabajar. Siguiendo al mismo tiempo con mis artículos de malacología (¡incluyendo los que se referían al lago de Annecy!), me puse a escribir «mi» filosofía. Después de leer a James, realicé un *Esbozo de neopragmatismo* que, teniendo en cuenta la crítica racionalista de Reymond, pero quedando bajo la influencia bergsoniana, tendía a mostrar que existe una lógica de la acción distinta a la lógica matemática. Luego, enfrentándome con el problema de los «géneros», escribí un trabajo más voluminoso (afortunadamente sin proyecto de publicación rápida) sobre *Realismo y nominalismo en las ciencias de la vida,* que era una especie de filosofía de las totalidades: realidad de las especies, de los géneros, etc., y, claro está, del individuo en cuanto sistema organizado. Mi intención inicial era, ni más ni menos, crear una especie de ciencia de los géneros, distinta de la ciencia de las leyes

y que justificaría, por lo tanto, el dualismo bergsoniano de lo vital y de lo matemático, en el que seguía creyendo. Pero, en las primeras comunicaciones que hice a mi maestro Reymond (que seguía mis ensayos juveniles con una paciencia y una benevolencia admirables), tuve la sorpresa un tanto ingenua de descubrir que mi problema no estaba alejado de la clasificación, en lógica, y que mi lógica de la vida se insertaba fácilmente en la del gran Aristóteles, cuya noción de «forma» concebía precisamente como rigiendo el pensamiento y, al mismo tiempo, correspondiendo a las estructuras del organismo. Así pues acabé con la oposición bergsoniana de lo vital y de lo lógico-matemático, y estaba dispuesto a seguir a Reymond en sus iniciaciones a la lógica y a la filosofía matemática. Incluso empecé a comprender las matemáticas mediante esta filosofía y mediante la lectura de la téoría de los conjuntos de La Vallée-Poussin. En seguida algunas investigaciones de biometría sobre la variabilidad de mis moluscos alpinos acabaron por convencerme.

B) Arnold Reymond era un filósofo de vocación, y ha quedado para mí como el ejemplo más acabado y admirable de un pensador que no abordaba ninguna cuestión intelectual, claro está, e incluso práctica, económica o de cualquier índole, sin elevarse en seguida a determinadas consideraciones tan asombrosamente generales que quedaban vinculadas a las grandes opciones metafísicas. Teólogo que había renunciado al apostolado por razones de conciencia, su atención se centraba en los problemas de la relación entre la ciencia y la fe, pero el esfuerzo que había hecho en filosofía matemática hacía también de él una autoridad en materia de epistemología. Por fin, sus trabajos sobre la ciencia griega patentizaban un empleo profundo y juicioso del método histórico-crítico. La gran confianza que sentía hacia él me animó a seguir una carrera esencialmente filosófica y a especializarme en filosofía biológica. Quedaba, pues, convenido, cuando ingresé en la universidad, de que haría mi licenciatura y mi doctorado en biología, siguiendo al mis-

mo tiempo en letras las clases de Reymond y que después haría en seguida una tesis con él, pasados los exámenes complementarios en filosofía.

Reymond, para quien la filosofía estaba en todas partes, no tenía inconveniente en cumplir con el agobiante programa que le correspondía: historia de la filosofía, filosofía general, filosofía de las ciencias, psicología y sociología (entonces no había en Neuchâtel cátedras particulares para aquellas dos disciplinas). En cuanto a mí, los progresos que, mediante él, hacía en epistemología me empujaban a considerar (lo que, por otra parte, estaba en mi línea anterior), después de un estudio sobre la epistemología de la biología como ciencia, un trabajo de mayor envergadura sobre la teoría del conocimiento en general, pero desde el punto de vista biológico: en otras palabras, una tentativa del tipo Spencer, pero librada de su perspectiva empirista y puesta al día en cuanto a nuestros conocimientos actuales en epistemología y en biología. Mas para esto necesitaba estudiar psicología, y en este punto preciso unos ligeros matices empezaron a marcar cierta divergencia entre mi maestro Reymond y yo.

Llegué a tener dos ideas, centrales bajo mi punto de vista, y que desde entonces no abandoné nunca. La primera es que, poseyendo todo organismo una estructura permanente que puede modificarse bajo las influencias del medio pero sin destruirse jamás en cuanto estructura de conjunto, todo conocimiento es siempre *asimilación* de un dato exterior a las estructuras del sujeto (por oposición a Le Dantec que, haciendo de la asimilación biológica en el sentido amplio el eje de su doctrina, veía sin embargo en el conocimiento una «imitación» orgánica de los objetos). La segunda es que los factores normativos del pensamiento corresponden biológicamente a una necesidad de *equilibrio* por autorregulación: así, la lógica podría corresponder en su sujeto a un proceso de equilibración.

Pero yo, zoólogo que trabajaba sobre el terreno o en el laboratorio, empecé (demasiado lentamente, por des-

gracia) a pensar que una idea no es más que una idea y que un hecho es sólo un hecho. Al ver a mi buen maestro manejar todas las ideas como si se tratase únicamente de metafísica, experimentaba cierto malestar y me hacía la idea de que, para analizar las relaciones entre el conocimiento y la vida orgánica, era quizás útil hacer un poco de psicología experimental. A esto Reymond contestaba que pensadores excelentes como sus amigos Claparède o Larguier des Bancels, se dejaron seducir en este sentido, pero a cambio de dedicar cada vez más tiempo a problemas cada vez más restringidos, mientras que una reflexión bien enfocada... Pero yo pensaba que tal reflexión bien enfocada podría conducir a ciertas imprudencias. Reymond, por ejemplo, se había sentido muy contrariado por la teoría de la relatividad, que divergía de su necesidad de absoluto, en particular, en lo referente al tiempo. Había, pues, pensado detenidamente el problema y tenía la intención de escribir una refutación en regla de las ideas de Einstein sobre la duración relativa de la velocidad, aunque sus amigos y alumnos trataron de apaciguar su ímpetu (en particular, G. Juvet quien, después de una fase de escepticismo, se había hecho relativista convencido). Cuando Bergson publicó más tarde *Duración y simultaneidad*, se entristeció por no habérsele adelantado, aunque luego, se alegró de haber seguido los exhortos de prudencia, al ver la acogida que los especialistas dispensaban a dicho librito. Otro ejemplo de poca importancia: entre todos los asuntos que aceptaba tratar, había pronunciado y publicado una conferencia sobre el *Instinto de imitación;* conferencia atractiva, pero en la que su autor se había olvidado referirse a los procesos de aprendizaje característicos de esa función que nada tiene de instinto. Es un detalle, claro está, pero ¿dónde está la frontera entre lo que la reflexión permite alcanzar con toda seguridad y lo que los hechos nos obligan a rectificar?

Una interrupción en mi trabajo y algunos meses pasados en la montaña me obligaron a tomar decisiones. Para mí no se trataba de escoger entre la filosofía y la

psicología, sino meramente decidir si era necesario o no estudiar algunos semestres de psicología, con vista a una epistemología seria. Aquellos meses de ocio forzoso me llevaron de nuevo y de una forma natural a la tentación de escribir: ordené unas cuantas páginas acerca del equilibrio entre el todo y las partes en una estructura organizada (aunque desconocía aún totalmente la teoría del *Gestalt*) y sobre la correspondencia entre la obligación normativa y la equilibración. Pero por un escrúpulo cuyo recuerdo tengo muy claro, no quise presentarlo como un texto «serio» y lo incluí en una especie de novela filosófica (¡de la que A. Reymond publicó una crítica severa!).

Después de mi doctorado pasé algunos meses en Zurich para estudiar psicología con G. E. Lipps y Wreschner y algo de psiquiatría con Bleuler, pero sin encontrar mi camino. Luego marché a París, decidido a combinar algunas investigaciones en psicología con la asistencia a las clases de Brunschvicg y de Lalande. Tuve la suerte extraordinaria de poder trabajar casi solo en el laboratorio de Binet, en una escuela a mi entera disposición, y de que me fuera confiado un trabajo preparatorio de los tests de inteligencia, que permitía de hecho un análisis de los diferentes niveles de la lógica de las clases y de las relaciones en el niño. Mi maestro Lalande se dignó leer y aprobar esos resultados antes de su publicación y tuve, por fin, el sentimiento de haber encontrado una vía que conciliase la investigación epistemológica con el respeto hacia los hechos, y un terreno de estudios intermediario entre el dominio del desarrollo psicobiológico y los problemas de estructuras normativas.

Pero no por eso dejaba de sentirme filósofo y cuando Claparède me ofreció una cátedra en el Instituto J.-J. Rousseau, desarrollé alegremente mis investigaciones, pero conservando por algún tiempo la impresión de dedicarme a unos asuntos al margen de la psicología. Mis primeros trabajos sobre la lógica en el niño fueron acogidos con benevolencia por Brunschvicg y Lalande. Mi maestro Reymond fue condescendiente al ver en ellos una es-

pecie de extensión o de paralelo del método histórico-crítico, aplicado ya no a la historia sino a las «edades de la inteligencia», como decía Brunschvicg. Me sentí igualmente feliz, pero un poco más asombrado, de la reacción amable de los psicólogos (P. Janet, etc.) mas no vacilé, cuando Reymond se fue de Neuchâtel a Lausana, en seguir su consejo de proponer mi candidatura para sucederle en 1925, aunque todavía no hubiera hecho con él el doctorado proyectado. Sin embargo me nombraron a causa de mis trabajos.[1] Eché de menos no poder presentar una tesis de filosofía ya que ocupaba la cátedra.

Lo que antecede explicará que no he empezado realmente mi carrera con ningún prejuicio hacia la filosofía, y que, si desde 1929 volví a una Facultad de Ciencias en la que enseñé, en Ginebra, primero la historia del pensamiento científico, y luego la psicología experimental, lo hice sin ninguna pretensión dogmática y sólo porque encontré allí un campo más amplio para la experimentación.

C) Pero no por eso dejó de producirse una especie de desconversión progresiva cuyas razones es importante analizar ahora; estas razones fueron por lo menos tres. La primera es que nada provoca mejor un examen de sí mismo que los principios de una enseñanza filosófica en la que se es enteramente libre de desarrollar cualquier idea, pero en la que uno mismo llega mucho mejor que los alumnos a tomar una conciencia clara de los grados de certidumbre. No es necesaria mucha lucidez para darse cuenta, primero, de la facilidad con la que se puede componer la presentación o la justificación de una tesis para que, de dudosa, parezca hacerse evidente; y segundo, para comprender que la reflexión solitaria e íntima presenta exactamente los mismos peligros, pues mi maestro P. Janet dejó bien demostrado que la reflexión interior

1. Me nombraron titular general de la cátedra de filosofía (¡doce horas!), pero en seguida rogué a un colega encargado de dos horas de estética que tuviese a bien explicar la historia de la filosofía que evidentemente me atraía, pero cuya enseñanza me hubiera impedido seguir mis trabajos.

constituye un comportamiento social interiorizado: una discusión o deliberación consigo mismo, tal como hemos aprendido a llevarla con interlocutores exteriores, a lo largo de la cual es, pues, muy posible usar de las mismas astucias para decidir al Yo, que las que se emplean para persuadir a los demás. En realidad, la situación es aún peor ya que, llevando la ventaja sobre el adversario en una discusión (o sobre el público en un coloquio doctrinal) uno es muy consciente de sus estrategias, mientras que, acabando por convencerse a sí mismo en el curso de una reflexión, corre siempre el riesgo de ser víctima de sus deseos inconscientes. Ahora bien, en el caso de la reflexión filosófica esos deseos inconscientes están ligados a los valores intelectuales y morales a los que estamos vinculados y que son o parecen ser los más desinteresados, de modo que la nobleza de las causas multiplica el riesgo de autopersuasión, en detrimento evidente de la objetividad y de la veracidad de los resultados alcanzados.

Finalmente, la primera razón de mi naciente desafección hacia los métodos tradicionales de la filosofía, arraiga en el conflicto, experimentado primero en mí mismo, entre las costumbres de comprobación propias al biólogo y al psicólogo, y la reflexión especulativa que no dejaba de tentarme, pero que era imposible someter a un control, como percibía cada vez más claramente: fecunda y hasta imprescindible a título de introducción eurística de toda investigación, no puede llevar sino a elaborar unas cuantas hipótesis, lo amplias que se quieran, pero que, mientras no se logre su comprobación mediante un conjunto de hechos establecidos experimentalmente o por una deducción conducida según un algoritmo preciso (como en lógica), no conducirá más que a un criterio de verdad subjetivo, bajo las formas de una satisfacción intuitiva, de una «evidencia», etc. Cuando se trata de problemas metafísicos que se refieren a la coordinación de los valores juzgados esenciales y que implican, pues, determinados elementos de fe o de convicción, la reflexión especulativa es, claro está, el único método posible;

pero cuando queda ligada a la personalidad de los pensadores conduce a lo que llamamos sabiduría o fe razonada, lo cual nada tiene que ver con un conocimiento desde el punto de vista de los criterios objetivos e interindividuales de verdad. Cuando, al contrario, se trata de unos problemas más limitados o delimitables de epistemología, etc., entonces es posible recurrir a los hechos o a la deducción lógico-matemática: el método histórico-crítico de mis maestros Brunschvicg y Reymond, el análisis psicogenético de la formación de las nociones y de las operaciones, el análisis lógico de los fundamentos, etc., proporcionan unos controles que la reflexión individual es incapaz de proporcionar.

En resumidas cuentas, dos convicciones cada vez más profundas se me impusieron en aquellos principios de enseñanza. Una es que existe una especie de deshonestidad intelectual al afirmar lo que sea en un terreno tocante a ciertos hechos, sin un control metodológico comprobable para cada uno de ellos, o bien en los terrenos formales cuando se carece de un control lógico. La otra es que debe prevalecer la separación más clara entre lo que proviene de la improvisación personal, de la verdad de escuela o de cuanto está centrado en el uno mismo o en un grupo delimitado, y los terrenos en los que el acuerdo de los investigadores es posible independientemente de las creencias metafísicas o de las ideologías. De aquí la regla fundamental de plantear los problemas únicamente en términos tales que permitan la comprobación y el acuerdo, pues una verdad existe en cuanto verdad sólo a partir del momento en que ha sido comprobada (y no simplemente aceptada) por otros investigadores.

La segunda razón de mi desafección podrá parecer más extraña a los filósofos puros. Se refiere a algo que es muy significativo desde el punto de vista psicosociológico: es la sorprendente dependencia de las corrientes filosóficas con respecto a las transformaciones sociales e incluso políticas. En la época de que hablo yo no conocía nada del marxismo, ni de sus hipótesis sobre las relacio-

nes entre el idealismo y la ideología burguesa; los importantes trabajos de Lukács y de Goldmann sobre las relaciones entre la filosofía y la conciencia de clase no habían aparecido todavía. No hablaré, pues, aquí de este aspecto. Pero quedé muy impresionado, después de la Primera Guerra Mundial (y luego aún mucho más, después de la Segunda) por las repercusiones, en el movimiento de las ideas, de la inestabilidad social y política que reinaba en Europa, lo cual me llevó naturalmente a dudar del valor objetivo y universal de las posturas filosóficas surgidas en tales condiciones.

En mi pequeño país, tan tranquilo y relativamente aislado de los acontecimientos, numerosos síntomas mostraban esa dependencia de las ideas frente a las agitaciones sociales. Primero, el pensamiento protestante, que antes e inmediatamente después de la guerra, era notablemente liberal, se había orientado hacia un calvinismo estrecho y agresivo, de máximo interés para el sociólogo, pero no tanto para el filósofo (que, sin embargo, comenzaban a padecer el contagio más tarde acentuado). Antes de la guerra, un teólogo muy inteligente, Emile Lombard, había sostenido una tesis muy notable sobre *la glosolalía en los primeros cristianos,* que era un buen estudio de psicología, inspirado en las investigaciones de Flournoy (sobre «un caso de sonambulismo con glosolalía») con excelente análisis de los fenómenos patológicos que habían acompañado el despertar del País de Gales: el mismo autor, en 1925, era ferozmente calvinista y ya no pensaba sino en defender la civilización occidental contra los peligros del «bolchevismo» externo e... interno (entre ellos, ¡el protestantismo liberal!). Finalizada la guerra, los estudiantes protestantes me habían pedido dos o tres conferencias sobre el inmanentismo y la fe religiosa, que eran del estilo de Brunschvicg (excepto que, siendo yo biólogo, siempre he creído en el «mundo exterior»), conferencias que me valieron numerosos testimonios de simpatía: algunos años más tarde, me habrían silbado.

Pero en el terreno propiamente filosófico, tuve entre 1925 y 1929 numerosos encuentros con mi colega Pierre

Godet, que enseñaba, con mucha fineza, la historia de la filosofía, y con el cual me entendía muy bien, a pesar de sus opiniones políticas de derechas. Ahora bien, ocurría a menudo que Pierre Godet me declaraba sin rodeos (mientras que, si hubiesen publicado este tipo de confesiones seguramente se hubiesen ocultado bajo toda clase de justificaciones de apariencia más objetiva) que, por temperamento personal, quedaba tentado por cierto relativismo histórico y que, en particular, mi punto de vista psicogenético en epistemología le vendría muy bien de haberse dejado llevar por la seducción de las meras consideraciones intelectuales pero que, socialmente, tales ideas son peligrosas porque el hombre necesita realidades estables y absolutas (y citaba a menudo a E. Lombard como modelo de una vuelta a la «sabiduría» después de sus excesos de psicología religiosa). Mi amigo Gustave Juvet, matemático y astrónomo, filósofo a ratos y dominado por un platonismo que justificaba en nombre de las matemáticas,[2] pero cuyo contorno afectivo conocía yo perfectamente, decía de sí mismo: «Soy antigenético porque es necesario un Orden permanente en la inteligencia como en la Sociedad.»

Mientras en la Suiza latina una corriente maurrasiana perturbaba de esta forma la metafísica de los individuos de la *élite*, que, sin embargo, habían recibido una formación de protestantes demócratas, la Suiza germana era el teatro de operaciones intelectuales no menos instructivas para mí y no menos apasionantes en lo que se refiere a las relaciones entre la filosofía y la psicología. Una de las manifestaciones de la enfermedad social que cayó sobre Alemania en aquel entonces y que desembocó en Hitler fue una especie de romanticismo del *Geist*, cuyo resultado, entre otras muchas cosas, fue una oposición violenta entre los *Geisteswissenschaften* y los *Naturwissenschaften*, y una condena de la psicología experimental, nacida, sin embargo, en gran parte en ese país (luego fue

2. Véase su libro sobre *La estructura de las nuevas teorías físicas*, Alcan (1933).

prácticamente eliminada de las universidades alemanas bajo el régimen hitleriano, y conoció el mismo honor en Italia bajo Mussolini, para florecer de nuevo en ambas naciones, como ocurre hoy día). Los intelectuales de la Suiza germana, que fueron todos decididamente antinazis durante la Segunda Guerra Mundial, no percibieron, durante las décadas precedentes, las relaciones entre esta nueva tendencia germánica que proscribía la investigación científica en el terreno mental, y la situación momentáneamente patológica de la vida social y del pensamiento de Alemania, y, por lo tanto, siguieron el movimiento. En la Universidad de Zurich, cuyas cátedras de psicología habían conocido una época de gran prestigio, Lipps y Wreschner no fueron reemplazados y les sustituyeron unos filósofos del espíritu.[3] En la Universidad de Berna, cuya situación fue restablecida con las excelentes enseñanzas de R. Meili, un pedagogo profesó mucho tiempo bajo el nombre de psicología una especie de neohegelianismo italiano, inspirado en Gentile y adaptado a su manera (la cual era, si me atrevo a hablar como psicólogo, un modelo de filosofía «autística»). En Basilea, P. Häberlin, que había empezado con inteligentes trabajos en psicología infantil, se orientó luego hacia una antropología filosófica, cuyo propósito confesado era el de reemplazar la psicología (la Fundación Lucerna que Häberlin dirigía me otorgó un premio en los comienzos de mis trabajos, pero hacia los años treinta se negó a distribuir a sus miembros uno de mis libros, porque «los trabajos de Piaget son exactamente opuestos a

3. En Zurich, la psicología se limitó de tal manera a los dominios psicoanalíticos o filosóficos que B. Inhelder, examinando en una gran librería universitaria el estante «Psicología» y pidiendo «¿No tiene nada sobre la inteligencia?» recibió la siguiente contestación: «¡Ah!, ¿usted pone la inteligencia en la psicología? Nunca sabíamos donde clasificarla exactamente y ¡la hemos puesto en Medicina!» Muy bien para los psiquiatras, y cuidado con los individuos que no les consulten bajo el pretexto imprudente de que la posesión de una inteligencia clara no comporta problemas nosológicos, como si eso no fuese ya un síntoma inquietante bajo el punto de vista de Jung...

los de Häberlin», como contestaron a P. Bovet, que había presentado esta petición).

Pido excusas por hablar sólo de Suiza, pero se trata de hechos que en aquel entonces me impresionaron mucho y que, por otra parte, son tanto más instructivos cuanto que se trata de un pequeño país a la vez independiente y tributario de tres grandes culturas. Tales hechos (y muchísimos otros observados en países de los que tengo menos derecho a hablar) me convencieron, tanto más cuanto que entonces enseñaba sociología, de la estrecha relación que existe entre el pensamiento filosófico y las corrientes sociales subyacentes. Así, la reflexión especulativa corre el riesgo de volver la espalda a la comprobación, llevada por el ímpetu de la improvisación subjetiva, ya que el hombre no logra nunca producir sino en simbiosis con los demás, incluso en la soledad del trabajo interior; por lo tanto hace falta adoptar sistemáticamente un método de cooperación, como en la producción científica en la que la verdad se comprueba mediante el control en equipo; en el terreno de los hechos como en el de la deducción, el yo, creyéndose libre, sigue inconscientemente la corriente o la presión del grupo social, y eso no es válido pues el sociocentrismo, como el egocentrismo, se halla en las antípodas de la cooperación racional.

D) La tercera razón de mi desconversión frente a la filosofía fue simultáneamente la razón principal por la que me fui convirtiendo en psicólogo profesional, aunque con intereses centrados sobre los problemas de epistemología, y no ya en un filósofo momentáneamente ocupado en comprobaciones psicológicas antes de poder esbozar una epistemología genética. Esta tercera razón me fue advertida por la reacción de unos cuantos filósofos, cuyas interpretaciones y críticas me daban la impresión de que ya no hablábamos el mismo lenguaje; y no a causa de su actitud crítica (acabamos de ver que la crítica es una función esencial de la cooperación racional) sino porque entreveía una ingerencia poco válida del juicio filosófico en el terreno de la investigación científica. De esto

sólo daré dos ejemplos, el segundo de los cuales es esencial.

El filósofo I. Benrubi escribió una especie de reseña de conjunto sobre las corrientes filosóficas de habla francesa, y me hizo el honor de citarme, sin discutirme, pero clasificándome entre los positivistas. Le advertí (antes de que la obra fuese publicada) que yo, por mi parte, no creía tener nada de positivista, a no ser por ocuparme de los hechos «positivos», si se quiere, pero pudiendo rechazar el positivismo. «El positivismo —le decía yo— es una determinada forma de epistemología que ignora o infravalora la actividad del sujeto en beneficio de la mera constatación o generalización de las leyes comprobadas: ahora bien, todo lo que yo encuentro me muestra el papel de las actividades del sujeto y la necesidad racional de la explicación causal. Me siento mucho más cerca de Kant o de Brunschvicg que de Comte, y cerca de Meyerson quien ha opuesto al positivismo determinados argumentos que siempre puedo comprobar (dejando aparte el de la identificación). —Sí, pero usted no cree en la filosofía—. No en la suya, pero hay otras, y creo tanto como usted en la importancia fundamental de los problemas epistemológicos. —Pero usted los trata sólo dentro de la investigación científica—. Claro está, pero el positivismo es específicamente una doctrina de la ciencia cerrada, a la que se quiere asignar unas fronteras decisivas, mientras que, para los científicos no positivistas, la ciencia está indefinidamente abierta y puede abordar cualquier problema, con tal de que se encuentre un método sobre el que estén de acuerdo los investigadores.» No hubo manera; me quedé en positivista, al menos, en este caso, negándome frente a quien me llevaba la contraria creyendo que podría encontrar la verdad con sólo meditar en su despacho a la luz de su genio. Y, por desgracia, este tipo de diálogo de sordos ha continuado toda mi vida. A veces, por otra parte, bajo unas formas más graciosas, como en Barcelona, en donde leí en una tarjeta de visita que me ofrecía un profesor: «Señor X, catedrático de psicología superior»: «¿Por qué

superior?, pregunté ingenuamente. —Porque no es experimental— (fue interesante, además, ver la sonrisa de sus colegas...)»

Una ingerencia mucho más importante en los asuntos del investigador que la de querer clasificarle a la fuerza, consiste en prescribirle unas cuantas normas. Esa es, evidentemente, una tendencia natural en la filosofía, ya que su función esencial (su única función valiosa, cada vez estoy más convencido) es precisamente la coordinación de los valores. Cuando un metafísico de vocación llega a conciliar las normas de su saber y las de su fe, es natural que quiera hacer escuela o, por lo menos, propagar su convicción. El punto en que tal acción comienza a ser discutible moralmente (desde el punto de vista de la mera honestidad intelectual, se entiende) y no sólo bajo el ángulo racional, es, me parece, donde empieza la investigación científica. Si no existen fronteras, en cuanto a los problemas, entre la ciencia y la filosofía, es porque la ciencia delimita más las cuestiones, y esta delimitación se propone poder plantear los problemas de modo que sean posibles los controles experimentales o algorítmicos. Ahora bien, tanto esos controles como esa delimitación suponen una iniciación, es decir, una tecnicidad laboriosamente adquirida y, sobre todo, unas normas propias, comunes a la colectividad de los investigadores (de todas las tendencias filosóficas) y que se elaboren en función misma de la investigación. Cuando una metafísica individual (y lo es siempre, ya que existe una infinita multiplicidad de escuelas y de posturas), sin ninguna otra formación que un conocimiento perfecto de los autores y una meditación personal tan profunda como se quiera, se ocupa de prescribir determinadas normas a una disciplina científica, uno puede entonces preguntarse si existe o no un abuso de derecho. Es precisamente ésta la experiencia que yo empezaba a hacer y que desde entonces no dejé de hacer, y ninguna otra cosa me llevó a tomar conciencia de mi solidaridad con el movimiento universal de la psicología científica.

En efecto, me he encontrado con frecuencia con filó-

sofos de todos los niveles, que querían subordinar mis normas a las de «la» filosofía, en nombre de dos argumentos, reducibles, por otra parte, el uno al otro. El primero, que era el preferido de los profesores jóvenes, consistía en decir: la psicología es una ciencia particular sometida a las leyes del conocimiento, la filosofía es la ciencia de los fundamentos de todas las ciencias y de las leyes generales del conocimiento; hay pues un círculo vicioso al querer comprender lo que es el conocimiento mediante estudios psicológicos, ya que el conocimiento psicológico debe obedecer a las normas de la filosofía. Todo eso ocurría antes de que se conociera la fenomenología de Husserl y no se refería, pues, a la pretensión husserliana de limitar el dominio de la psicología al «mundo» espacio-tiempo, tema del que volveremos a hablar (cap. III). Era fácil contestar que «la» filosofía no existe sino como un ideal que las normas de cualquier sistema, como el empirismo, son contrarias a las de otro sistema, como el kantismo, etc. Por lo tanto es lícito: *a*) buscar a qué normas se conforman espontáneamente los sujetos de cualquier edad, cosa que no proporciona en absoluto la «reflexión» filosófica, centrada en el Yo o en el grupo social, y que supone, al contrario, un análisis psicológico objetivo; y *b*) obedecer, en tanto que psicólogo, únicamente a las normas de la investigación psicológica, que el filósofo ha de tener en cuenta en vez de proscribirlas, ya que no se construye la «*Ars poética*» sino después de la poesía.

El segundo argumento que desarrolló luego H. Miéville en «Dialéctica»[4] (contra Gonseth y yo mismo) era más profundo: «Usted constata —me decían— una evolución de las normas, y hasta una evolución "dirigida", orientada hacia determinadas estructuras, como resultado de una equilibración progresiva. Pero esa investigación se hace mediante determinadas normas comunes a todas las mentes (entre las que se encuentra la suya), tales como el principio de identidad. Hay, pues, un abso-

4. Ver, «Dialéctica», 1953 y 1954.

luto, condición de todo relativismo metódico, y de este absoluto se ocupa la filosofía, de la que usted es tributario, quiéralo o no.» Yo contesté para empezar que no tenía nada contra el absoluto, sino una especie de desconfianza individual o congénita, de la que debo tratar de desconfiar y que, si el absoluto existe, lo encontraré en los hechos. Pero, sobre todo, me preguntaba yo (y siempre me lo pregunté durante el tiempo en que creí en la filosofía) mediante qué métodos y en nombre de qué normas de verdad se descubren reflexivamente las normas comunes y absolutas de la verdad, ya que puede darse el círculo vicioso, tan evidente, de proceder por análisis objetivos y no por análisis reflexivos. Ahora bien, no existen sino tres métodos posibles. 1. Existe primero la intuición o la evidencia, etc., pero bien sabemos lo que valen, ya que toda la historia (la de la filosofía como la de las ciencias) muestra sus variaciones: la evidencia intuitiva significa tan sólo la certidumbre subjetiva.[5] 2. Luego, para salir de esto, existe la comprobación de que todo ser normal, adulto y civilizado, piensa según tal norma (cuando no se dice «todo ser humano»); 3. Tenemos por fin la deducción necesaria: todo ser que piensa debe aplicar tal norma si quiere alcanzar la verdad (y, añadía mi maestro Lalande, si es que piensa honestamente). Ahora bien, ¿cómo aplica el filósofo los métodos segundo y tercero?

En lo que se refiere al método número dos, que plantea un problema de *hechos* por oposición al método número tres, yo quedaba cada vez más impresionado por el sorprendente contraste y, en algunos casos, casi asombroso, de las declaraciones de principios de hombres honestos y convencidos, cuyo culto a las normas parecía constituir su principal ejercicio espiritual, y la especie de soltura con la que acababan con formidables cuestiones de hechos («todo hombre piensa que»..., etc.), como si la comprobación de un hecho, y sobre todo la afirmación

5. Volveremos sobre la intuición transcendente (cap. III) que, por otra parte, no posee otro método sino la reflexión, incluso cuando se la bautiza como eidética.

de su generalidad, no supusiera la misma honestidad normativa que un juicio sobre las ideas. Reflexionando, veía bien que eso era el deplorable resultado de la educación enteramente formal recibida por los estudiantes de filosofía, centrada sobre el respeto a los textos y totalmente ignorantes del establecimiento de un hecho. Por el contrario, cualquier hombre de laboratorio sabe perfectamente que, después de trabajar meses y meses en la descripción de un pequeño hecho, se encuentra, después de hacerlo público, ante la alternativa según la cual nuevos trabajos de autores desconocidos verificarán sus resultados o, por el contrario, demostrarán su inexactitud. Pero, sin haber pasado por eso, el filósofo que proclama con toda euforia la universalidad del principio de identidad podría preguntarse lo que esta afirmación significa en el terreno de los hechos: ¿se trata de una ley moral que se respeta pero sin aplicarla nunca íntegramente, de una ley sintáctica peculiar al hombre que hace un discurso, de una ley de comportamiento que interese al individuo entero, de una ley cognoscitiva que abarca tanto la percepción como la inteligencia, o de una ley especial de la inteligencia, pero a partir de qué nivel? En aquella época me imaginaba a unos niños que, en presencia de siete fichas alineadas, decían: «Hay siete. —¿Y así? (espaciándolas un poco)—. Un poco más. —¿Se han añadido otras?—. No. —¿Entonces hay siete?—. (Sin contar.) No, ocho o nueve. —Entonces, ¿de dónde salen?—. Usted las ha espaciado.» El mismo niño, uno o dos años más tarde dirá «No ha hecho más que espaciarlas, pero siguen siendo siete», y se podrá hablar con toda certeza de identidad; pero cuando siete fichas se convierten en ocho o nueve como un elástico de siete centímetros que alcanza ocho o nueve, ¿se trata del mismo principio de identidad o de un principio algo diferente? Mis filósofos tenían las respuestas preparadas. No me acuerdo de cuáles.[6]

6. Por el contrario, me acuerdo muy bien de una discusión excitante que tuve en Cambridge, hacia 1926-27 (después de una charla sobre un tema análogo) con el gran filósofo Moore que dirigía entonces el Mind: la cuestión no es de ningún interés,

Para abreviar, el método número dos supone la psicología, no a título de doctrina sino a título de único método objetivo de investigación, en cuanto se refiere a otros sujetos diferentes a uno mismo.

En cuanto al método número tres supone la lógica. Pero todos sabemos que, después de los trabajos de los matemáticos y los lógicos, la lógica se ha convertido en una ciencia independiente que supone una técnica refinada poco conocida aún en nuestro país. De nuevo estamos lejos del análisis reflexivo que procede por mera meditación. Pero como la lógica se diversificó en numerosas lógicas, por otra parte coherentes entre sí, cada uno se encuentra demasiado pobre para sostener la razón, y su conjunto demasiado complejo para proporcionar una respuesta única: el problema está, de nuevo, lejos de ser resuelto.

E) En 1929, al volver a Ginebra, definitivamente vinculado a la Facultad de Ciencias (a la que pertenece la psicología experimental desde 1890, fecha de la fundación de la cátedra y del laboratorio por Theodore Flournoy), me sentí liberado de la filosofía y cada día más decidido a dedicarme al estudio de los problemas epistemológicos mediante aproximaciones histórico-críticas, lógicas si ello resultava posible, y sobre todo psicogenéticas. Abordé el estudio de las estructuras propiamente operatorias en el desarrollo mental (con A. Szeminska y, principalmente, con B. Inhelder) y preparé una especie de formalización lógica adaptada a los hechos recogidos (*Clases, relaciones y nombres*, Vrin, 1942). Como esos diferentes trabajos habían interesado a los psicólogos, ya no me sentía, como

---

decía él en substancia, porque el filósofo se ocupa de las ideas verdaderas, mientras que el psicólogo ¡experimenta una especie de atracción incomprensible por el estudio de las ideas falsas! Yo respondí que la historia de las ciencias abunda en ideas que hoy en día juzgamos falsas: «Así pues, ¿cómo sabe usted que sus ideas verdaderas no serán luego juzgadas insuficientes, lo que parecería indicar la existencia de aproximaciones progesivas, o sea, de un desarrollo? —Eso me es totalmente indiferente pues mi trabajo específico consiste sólo en dedicarme a la búsqueda de lo verdadero.»

antes, un francotirador interesante pero sólo tolerado, y, cuando sucedí a Claparède, fallecido en 1940, aproveché las instalaciones de su laboratorio para llevar a cabo una serie de investigaciones sobre el desarrollo de las percepciones que completaban mis trabajos en psicología infantil.

Sin embargo trabé las mejores relaciones con mis colegas de filosofía de la Facultad de Letras. H. Reverdin había hecho una tesis sobre James, admiraba a Hoeffding y simpatizaba con mi orientación (él fue quien, al principio de mi estancia en Ginebra, me animó a escribir un libro sobre *El juicio moral en el niño*). Ch. Werner admitía la psicología experimental —creyendo en una psicología filosófica a título de complemento necesario—, pero la centraba sobre los problemas de la libertad y de la inmortalidad del alma, con una gran amplitud de criterio frente a las cuestiones de hecho y de epistemología.

Después de la guerra de 1939-1945, la psicología filosófica, cuyo valor siempre me había parecido comparable al de la *Naturphilosophie* del siglo XIX alemán, resucitó bajo una forma nueva debido a la fenomenología y al existencialismo. No hablaré aquí de Husserl, a propósito del cual he visto más tarde, leyéndolo, de cuanto respeto era digno, aunque se traduzca su logicismo, inspirado en Frege, en otro lenguage muy diferente. Lo que al principio me impresionó, considerando la psicología fenomenológica de sus epígonos de la que, claro está, no es responsable, fue la analogía de esos movimientos de postguerra con los surgidos después de la guerra de 1914-1918: las necesidades de una antropología filosófica, debido a diversas causas sociales, pero comparables *mutatis mutandis* con los que el bergsonismo había satisfecho veinticinco o treinta años antes. Frente a la euforia de Sartre de alcanzar por fin lo real, librándose del «idealismo de Brunschvicg», sin que parezca sospechar lo más

7. Es, en efecto, necesario recordar que en mi vida he pasado un examen en psicología, excepto en el bachillerato de filosofía.

mínimo que ese «idealismo» era ante todo una teoría a la vez antipriorista y antiempirista de la ciencia, bien tenemos la impresión de que esta conquista de lo real y de la existencia queda orientada hacia fines totalmente diferentes de los auténticamente cognoscitivos. (Gracias a Dios, por otra parte, pues Sartre es un admirable dramaturgo.) En cuanto a la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty, ensayo de pura reflexión, se basa, en cuanto a los hechos, únicamente en los trabajos ya conocidos (la psicología de la *Gestalt*), y me produjo una impresión abrumadora, aumentada más tarde cuando leí en el «Bulletin de Psychologie» cómo entendía y discutía mis investigaciones sobre la percepción en su curso de la Sorbona:[8] ¿cómo un autor que analiza tan admirablemente las «ambigüedades» de la conciencia y de la subjetividad no es capaz de hallar el método que le permita superar dicha subjetividad? Sin duda para ello tendría que descubrir hasta qué punto las experiencias originarias y vividas, de las que se deduce la investigación, son siempre el producto de una historia que abarca esta subjetividad y no un resultado de ella.

Pero, algunos años después, cuando Merleau-Ponty pasó al Colegio de Francia, fui llamado para sucederle en la Cátedra que él había ocupado en la Facultad de Letras de la Sorbona. Esta fue —aparte de la alegría que me causaba este honor— una de las mayores sorpresas de mi vida. No me refiero a la curiosa acogida de los estudiantes, pues algunos se preguntaban si este suizo sabría francés (ni de mis primeras correcciones de exámenes, ya que algunos candidatos que no se habían enterado del cambio de profesor, explicaban que Piaget no había entendido nada de nada, «como ya demostró Merleau-Pon-

8. Un solo ejemplo, a propósito de la «seriación»: Merleau-Ponty me reprocha considerarla «como una *suma*» pues constituye «una nueva *totalidad*» («Bulletin de Psychologie», 1965, pág. 185). Ahora bien, eso es precisamente lo que no dejo de repetir, ya que la noción de las totalidades operatorias que se superponen a las totalidades perceptivas está en el mismo centro de mis interpretaciones.

ty»: yo, por mi parte, completé aquellas notas). Hablo de las razones de este nombramiento porque nunca he sabido si se trató o no de una equivocación: en efecto, fui recibido de la manera más amistosa y conmovedora por mis nuevos colegas de la sección de filosofía, pero ¡como si fuera el representante del psicólogo-filósofo! Y, sin embargo, conservaba mi enseñanza en la Facultad de Ciencias de Ginebra y acababa de publicar, por fin, mi *Introducción a la epistemología genética* en la que presentaba este método de investigación como independiente de toda filosofía. Pero G. Bachelard no parecía tenerme manía por eso, y los demás colegas sin duda no habían leído esa obra, excesivamente extensa, en tres volúmenes.

Mas no por eso me convertí de nuevo en filósofo; al contrario, adquirí, durante mis años en la Sorbona, una experiencia nueva sobre los peligros de la filosofía para la investigación psicológica y científica. Esta vez, puedo hablar sin dificultad ni precauciones oratorias, pues esos peligros que descubría en el seno de la universidad, en uno de los centros de enseñanza más bellos de Europa arraigaban no ya en los hombres, que eran admirables, sino en las instituciones. Encontré en Francia una comprobación, por así decirlo, sociológica, de mis hipótesis, muy por encima de las observaciones individuales.

La psicología francesa tiene un pasado glorioso y ocupa en el presente una situación muy importante. Su auge es particularmente visible en la Unión Internacional de Psicología Científica, que agrupa las Sociedades de Psicología del mundo entero y cuyo primer presidente fue H. Piéron. Y, sin embargo, si se compara la situación oficial y universitaria de la psicología en Francia con la de países como Gran Bretaña, Alemania, Italia, Bélgica, etc. (sin hablar de los EE.UU. ni de la URSS), donde cada Universidad posee un gran Instituto de Psicología con todos los servicios que normalmente abarca, bien se debe reconocer, como mostró H. Piéron con toda claridad, hace unos quince años en el cincuentenario de la Sociedad Francesa de Psicología, que la psicología francesa sólo ha

podido desarrollarse al margen de las instituciones oficiales y en constante pugna con los poderes de la filosofía. Aún hoy en día, pese a todos los progresos realizados, se comprueba, comparando con los demás países, que Francia es con mucho la nación en que la filosofía desempeña un papel más importante en la educación nacional (desde el doble punto de vista de las instituciones y de la formación intelectual) y en donde la psicología se ve reducida a la más mínima expresión.

Claro está que existe desde fecha reciente una licenciatura en psicología, la cual, mediante los esfuerzos de los psicólogos, está a caballo entre las dos Facultades de Letras y Ciencias (y que debería comprender toda la filosofía, como desde hace poco la comprende en los Países Bajos por el tesón de mi amigo, el lógico Beth, muy echado de menos). Pero esta licenciatura prácticamente no conduce a nada pues, desde el punto de vista de las carreras de enseñanza, no existe agregación en psicología, y desde el punto de vista de las carreras prácticas queda insuficiente al carecer de los diplomas del Instituto de Psicología, nacido al margen de las cátedras y que no se beneficia de la misma oficialidad que las facultades. En cuanto a las facultades de provincias muy pocas han logrado formar una enseñanza sistemática de psicología (Aix-Marsella y Lille, en particular) ya que ello depende en buena medida de los intereses de los profesores de filosofía: Rennes con Bourdon, y Montpellier con Foucault han sido centros de investigación de los que sólo subsiste el primero.

Ahora bien, las causas de esa situación son evidentes, aunque complejas. De una parte, Francia es el país en el que la enseñanza de la filosofía a nivel de bachillerato (el famoso «curso de filosofía») es la más importante, porque ha correspondido, sin que quiera pronunciarme sobre el estado actual, a una necesidad social y vital bastante profunda de coordinación de los valores, en particular en los primeros tiempos de la enseñanza laica. Las *Célebres lecciones* de J. Lagneau y la resonancia de la enseñanza de Alain son índices inequívocos de

la significación moral de las clases de filosofía. Así la opinión pública y la conciencia colectiva rodearon con una aureola de prestigio y de autoridad cuanto concierne a la filosofía; y se formó una especie de cuerpo social de los filósofos que se benefició no sólo de una carrera asegurada, sino también y sobre todo de una consideración permanente que desempeña tan gran papel en las decisiones sociales y administrativas a todos los niveles. Por otra parte, y eso no es imputable a la filosofía, Francia es el país más centralizado y también, y con mucho, aquel en que la gerontecracia intelectual comete los mayores estragos irreflexivamente: el régimen de oposiciones, con la posibilidad de imponer los programas, el sistema de la agregación, que la mayoría juzga absurdo (es ante todo un test de expresión verbal) pero que nadie osará tocar, porque confiere a los Ancianos un poder considerable, el papel de los «padrinos» en el éxito de una carrera, la institución notable de conservadurismo intelectual que representa el Instituto, la costumbre según la cual un profesor que se jubila se ocupa de su sucesión, todos esos factores y muchos otros aseguran a grandes trazos una asombrosa continuidad de doctrina, y, en el terreno particular, ofrecen al filósofo determinadas posibilidades de acción espiritual y material, que no tiene en absoluto en ninguna otra parte para canalizar las jóvenes generaciones.

Cae, pues, por su propio peso que, en tal contexto sociológico (no es casual que la doctrina de Durkheim naciera en Francia), la filosofía no queda sólo en el rango de sabiduría individual o colectiva: su tendencia permanente a considerarse como una forma de conocimiento, y más precisamente como el conocimiento supremo, está fortalecida de todas las maneras posibles. Para quien se ha amamantado con la leche de la filosofía ni siquiera se plantea la cuestión, y desde el bachiller que se inicia en propedéutica hasta los más grandes maestros, reina la convicción de que una iniciación filosófica permite hablar de todo. Así se hallan estudiantes convertidos en especialistas de la síntesis antes de haber practicado el

análisis, o que entran con soltura en el mundo de lo trascendente con tanta más facilidad cuanto que ignoran toda constatación empírica. Y en el único terreno en donde podrían aprender con relativa facilidad lo que es una comprobación experimental, prefieren la psicología de Sartre o de Merleau-Ponty, en la que todo control queda reemplazado por los decretos del genio, a la psicología científica, laboriosa y ajena en apariencia a los grandes problemas de la filosofía.

Si vuelvo a la psicología no es para ocuparme de ella, ya que este libro ha de versar sobre filosofía, sino para mostrar cómo cierta convicción en los poderes del conocimiento general que tendría la filosofía lleva de hecho a retrasar sistemáticamente el desarrollo de una disciplina experimental, estudiando el espíritu, y lo que es aún mucho más significativo, refiriéndose a determinados problemas de los que en sentido estricto han hablado siempre todos los filósofos (pero la mayoría *antes* de la constitución de nuestra ciencia y, muchos de los que escribieron después, ignorándola más o menos deliberadamente): naturaleza de la percepción (que no es copia sino estructuración), papeles respectivos de la experiencia y de las actividades del sujeto en la formación de las nociones, naturaleza de las operaciones intelectuales y de las estructuras lógico-matemáticas naturales, esquematismo de la memoria, teoría de la decisión, función simbólica y lenguaje, etc. Hacía esas amargas reflexiones durante una reunión de la sección de filosofía en la que se discutía fatigosamente para crear (¡por fin!) una cátedra de psicología experimental, y nombrar al único y excelente candidato que se presentaba, mi amigo Paul Fraisse, especialista sin embargo de los problemas del tiempo, de los que ningún metafísico se ha desinteresado.

En una palabra, los principios implícitos y permanentes de la autoridad universitaria francesa son que la psicología forma parte de la filosofía, que cualquier filósofo es apto para enseñar psicología pero que lo inverso no es verdadero; que no hay motivo para un adjunto de psicología a la cátedra ya que los adjuntos en filosofía lo sa-

ben todo; y que las investigaciones experimentales se hacen donde se puede, en la medida en que los interesados se dedican a ellas según su criterio. Consecuencia de ello ha sido, por ejemplo, que durante más de cincuenta años (hasta el nombramiento de Fraisse que por fin realizó la vinculación), el Laboratorio de Psicología de la Sorbona era una institución al margen, sin relación con las facultades, a pesar de los famosos trabajos que allí se realizaban: Binet no ha sido profesor; Piéron era del Colegio de Francia; ni Piéron ni Wallon fueron miembros del Instituto, etcétera.

Así pues, se necesitó, y hasta cierto punto se necesita aún, cierta dosis de heroísmo para dedicarse a la psicología en Francia, cuando se tienen veinte años y no se cursa la carrera de medicina, o se participa en las direcciones prácticas. A la edad de la formación de las ideas, en la que sería necesario poder disfrutar de la más completa libertad de espíritu, se está sujeto a determinadas oposiciones y se padece la espantosa coerción del programa de la agregación de filosofía.[9] Después le tienen a uno por el lego que se rebaja a tareas menores y sigue su camino pendiente de las ocasiones, con un mínimo de protecciones y sin garantía alguna en cuanto a una carrera suficiente. Recientemente, con la creación de una sección autónoma de Psicología en el Centro Nacional de Investigación Científica, la situación ha mejorado algo, afortunadamente, pero incluso hoy los nombramientos dependen de la sección de filosofía en general, y de una sección común de sociología.

F) Llego ahora a la última parte de mi relato de la experiencia vivida por un antiguo futuro ex filósofo, a la que doy mucha importancia pues me proporcionó la

9. Cada vez que en la facultad se insistía sobre la calidad de agregado de un candidato a tal o cual cátedra, lo que además no tiene nada que ver pues se trata de un título que interesa para la enseñanza secundaria, pensaba para mí que seguramente yo hubiera fracasado ante tan gran prueba por falta de sumisión a los programas y me acordaba con orgullo de mi modesto doctorado sobre los moluscos alpinos.

confirmación de la posibilidad de constituir una epistemología científica, tal como siempre la había soñado. Recordemos que la frontera entre la filosofía y las ciencias es siempre movediza porque no estriba en los problemas, ninguno de los cuales puede jamás ser calificado como definitivamente científico o metafísico, sino únicamente en su delimitación posible y en la selección de métodos, que permiten tratar las cuestiones circunscritas apoyándose en la experimentación, en la formalización lógico-matemática, o en ambas. Así pues, había soñado en una «epistemología genética» que delimitaría los problemas del conocimiento, centrándose en la cuestión de saber «cómo se aumentan los conocimientos», lo que concierne simultáneamente su formación y su desarrollo histórico. Pero el criterio de éxito de una disciplina científica reside en la cooperación de las mentes, y desde mi desconversión de la filosofía, cada día me persuadía más de que toda producción puramente individual quedaba empañada por un vicio redhibitorio y que, en la medida en que se podría llegar a hablar del «sistema de Piaget», habría una señal evidente de mi fracaso.

Continué, al margen de la psicología, dando cursos de epistemología genética en la Sorbona y en la Facultad de Ciencias de Ginebra, pero con una conciencia cada vez más acusada acerca de mis límites, pues para practicar tal disciplina no basta con ser psicólogo, algo al corriente de la filosofía y un tanto biólogo: es preciso también ser lógico, matemático, físico, cibernético e historiador de las ciencias, para citar sólo lo esencial. Yo había publicado un *Tratado de Lógica* (muy mal llamado así ya que a veces, uno depende de su editor), pero centrado en el desarrollo de las estructuras, cuya manera de ser acogido por los lógicos me había dado una vez más la impresión de estar «sentado aún entre dos sillas». Así que era preciso encontrar ayuda.

Si la epistemología genética es posible debe también ser necesariamente interdisciplinaria. Con esta convicción muy arraigada, procuré tentar la suerte y dirigí a la Fundación Rockefeller un atractivo programa de inves-

tigaciones. J. Marshall, que me había dispensado una amistosa acogida, me contestó en seguida que sus colegas consultados no habían encontrado nada en él que no correspondiera a unas investigaciones corrientes en los EE. UU. Contesté proponiendo que un epistemólogo anglosajón viniese a pasar tres meses a Ginebra y que hiciese para la Fundación una reseña de lo que le pareciera convergente o divergente, en nuestras investigaciones, respecto de los trabajos americanos e ingleses. La Fundación aceptó y W. Mays, de Manchester, vino a Ginebra donde escribió una memoria muy inteligente que me facilitó la entrada en materia. Pero como mi proyecto era ambicioso interesó al conjunto de los departamentos, me sometieron a las acostumbradas pruebas que consistían en uno o dos excelentes desayunos en el último piso del Rockefeller Building, en Nueva York, en compañía de los presidentes de dichos departamentos, que habían preparado sus programas de examen. Aquellos programas eran casi todos de una pertinencia notable. Me acuerdo de las cuestiones prácticas: ¿cómo va usted a encontrar unos señores suficientemente inteligentes para llegar a una colaboración verdadera, y a la vez suficientemente tontos para abandonar durante un año sus trabajos de matemáticas, de lógica, etc., y probar la aventura de un diálogo con unos «psicólogos del niño»? Pero recuerdo sobre todo las cuestiones teóricas, debidas entre otros a Wheaver, el matemático de la teoría de la información, que dirigía entonces el Departamento de Ciencias de la casa Rockefeller: ¿Cómo quiere usted encontrar unas ideas epistemológicas que incluyan, por ejemplo, la teoría de la relatividad, estudiando a niños que no saben nada y se crían de todas maneras en unas corrientes de ideas que se remontan a Newton? ¿Qué piensan los niños de la teoría de los conjuntos y de las correspondencias biunívocas utilizadas por Cantor?, etc. Tuve la suerte de poder contestar en cuanto al primer punto que el mismo Einstein me había aconsejado en 1928 que estudiase la formación de las intuiciones de velocidad, para ver si dependían o no de las de duración; y que el mismo Einstein,

que tuve la suerte de volver a ver en Princeton (pasé tres meses en el Instituto de Oppenheimer al cual estaba él vinculado) estaba satisfecho de las reacciones de no conservación de los niños de cuatro a seis años (no creen que se conserve la misma cantidad de un líquido cuando se le vierte de un vaso a otro de forma diferente: «Hay más para beber que antes», etc.), y encontraba asombroso que las reacciones elementales de conservación no se construyesen hasta alrededor de los siete u ocho años. En cuanto a la segunda cuestión pude contestar a Wheaver que los niños usan perfectamente la correspondencia 1 a 1, y que el estudio de este problema permite comprobar cuán abusivamente Whitehead y Russell han simplificado el paso de la clase lógica al número, en los *Principia mathematica*. Resumiendo, me esforcé en salir airoso y, algunos meses más tarde, obtuve los fondos necesarios para crear un «Centro Internacional de Epistemología Genética» en la Facultad de Ciencias de Ginebra.

Los comienzos no fueron fáciles. Haciendo trabajar un equipo de psicólogos ginebrinos con dos lógicos y un matemático, empezamos por buscar un lenguaje común y fueron necesarios bastantes meses para que llegáramos a entendernos, especialmente los lógicos con los psicólogos. En cuanto al matemático, no fue tan inteligente ni tan tonto, como había imaginado el alto funcionario de Rockefeller en sus predicciones pesimistas: vino a Ginebra para proseguir sus propios trabajos en un ambiente tranquilo, y si bien nos dio algunas buenas ideas se desinteresó bastante del porvenir de la epistemología genética, excepto en el Symposium final en el que fue muy activo. (Luego me enteré que aquel desinterés en aquello que no tocaba a sus trabajos no iba dirigido contra nuestro Centro recién fundado, sino que formaba parte de sus métodos de creación.) Sin embargo, el trabajo iba bastante bien y estribaba sobre «lógica y equilibrio», sobre las relaciones entre la lógica y el lenguage, etc., cuando en el transcurso del año, W. Mays nos dio la idea de someter a experiencia el famoso problema de las relaciones sintéticas y analíticas, problema central para la es-

cuela de empirismo lógico y que había enfrentado a los partidarios de esa escuela con el gran lógico Quine, de Harvard. Precisamente yo había invitado aquel primer año al lógico belga L. Apostel con la intención de contrastar nuestras ideas con las de un partidario de dicho positivismo lógico, en el que él creía todavía, para ver si una colaboración que se mantuviera sumisa a los hechos era posible entre representantes de tendencias opuestas sobre puntos esenciales: papel exclusivo de la experiencia o actividad estructurante del sujeto, etc. Nos pusimos al trabajo con entusiasmo, Apostel, Mays, Morf y yo, inclinándose el primero a pensar que encontraríamos desde la infancia una oposición clara entre los juicios sintéticos o empíricos y los juicios analíticos o lógico-matemáticos, mientras que el último estaba persuadido que se encontrarían todos los matices intermediarios y todas las combinaciones.

Fue una experiencia fascinante., primero porque ponía en tela de juicio lo que Quine ha llamado uno de los «dogmas» del empirismo lógico, y luego porque era para nosotros la primera vez que dos epistemólogos, igualmente convencidos de sus tesis respectivas, tesis contradictorias entre sí, iban a someterse juntos al veredicto de los mismos hechos. Ahora bien, yo estaba persuadido que un hecho no existe nunca en estado puro, sino que, como lo han mostrado Duhem, Poincaré y muchos otros, siempre es solidario de una interpretación (lo que, por otra parte, basta ya para refutar el positivismo o empirismo lógico). ¿Íbamos, pues, a poder ponernos de acuerdo sobre las interpretaciones? Tal era el valor, considerable para mí, de esa primera experiencia de verdadera colaboración. Los hechos parecieron proporcionar lo que yo esperaba: al lado de lazos sintéticos netamente físicos y de lazos lógicos netamente analíticos (el criterio de partida era sencillamente averiguar si el sujeto necesita o no comprobaciones para llegar a la decisión), se encontraban lazos a la vez lógico-matemáticos y sintéticos: por ejemplo que cinco fichas alineadas ya no son cinco cuando la línea está cortada en dos por 3+2 elementos y que el la-

zo 5=3+2 no se hace necesario sino después de una construcción (ella misma solidaria de un «grupo»), etc. Solamente Apostel no estaba de acuerdo, y con una sutilidad admirable multiplicaba las interpretaciones posibles entre el numérico físico, en cuanto que los nombres de cifras no sirven más que a la medida, y el numérico matemático. Tuvimos pues que entregarnos a todo un trabajo de definiciones de las nociones y de formulaciones de criterios, aplicándolas a los hechos recogidos y fueron necesarias tres redacciones sucesivas, cada una abundantemente enmendada por el otro autor, antes de poder concluir. Ese trabajo apareció [10] y en él se ve que si el acuerdo no es total casi es completo: Apostel admite la existencia de intermediarios entre lo analítico y lo sintético, pero cree en una filiación genética que conduce de las relaciones físicas a las relaciones lógico-matemáticas (dos tesis que son contrarias al empirismo lógico, por lo menos en su forma ortodoxa), mientras que yo mantengo la distinción en cualquier edad entre lo físico y lo lógico-matemático, pero creo en todas las transiciones entre lo sintético y lo analítico.

La experiencia había sido positiva: un examen honesto de los hechos, junto con una elaboración, en parte formalizada, de las interpretaciones, pueden conducir a unos epistemólogos en desacuerdo inicial a una revisión y a una precisión de sus hipótesis, hasta llegar cerca de un acuerdo, preferible en todo caso a las oposiciones de partida. Quedaba por ver las reacciones de los grandes autores. W. V. Quine, con una prudencia comprensible, se había negado, en el momento de fundación del Centro, a formar parte de su Comité de Patronato. Cuando leyó el fascículo sobre *Lo analítico y lo sintético* (cuya introducción, debida a Apostel, que constituye una síntesis muy cuidada de las innumerables tesis de los autores contemporáneos, muestra claramente que se plantea siempre el

10. L. APOSTEL, W. MAYS, A. MORF y J. PIAGET, *Las relaciones analíticas y sintéticas en los comportamientos del sujeto*, «Études d'épitémologie génétique», t. IV, París, Presses Universitaires de France.

problema en términos de hecho y no sólo de lógica pura), nos escribió una carta muy alentadora, en donde reconocía el alcance de los hechos recogidos a la vez que hacía reservas sobre el modo de definición que habíamos adoptado, y aceptaba retroactivamente participar en el Comité del Centro.

Quedaba, por otra parte, afrontar a los invitados eminentes que pensábamos reunir en número de diez (como ocurrió todos los años siguientes) en un Symposium final con el fin de discutir los trabajos realizados durante el año y preparar los del año próximo. En este Symposium final debían tomar parte E. W. Beth, F. Gonseth, A. Naess, J. Bruner, etc., en resumen, un grupo de lógicos, matemáticos, psicólogos, todos interesados por la epistemología, y no teníamos ninguna idea precisa de lo que podría dar de sí la sola discusión de nuestros trabajos durante toda una semana, llevado a cabo por unos cuantos especialistas a los que no se pedía ninguna conferencia o comunicación personales, excepto en caso de necesidad particular.

Me inquietaba particularmente uno de esos invitados: el lógico Beth, de Amsterdam, que, a petición del reverendo Bochenski, había publicado en «Methodos» una crítica hiriente, verdaderamente sangrienta, de mi *Tratado de Lógica.* Escribí una respuesta de algunas páginas que el reverendo Bochenski se negó sencillamente a publicar (inútil insistir sobre esa concepción de la objetividad filosófica). Pero me envió algunas líneas y me limité a contestarle que bien entendía que un lógico puro reaccionara con cierta violencia contra un ensayo de formalización de determinadas estructuras, escogidas por pertenecer al pensamiento natural, pero que esto crea un problema y que el único modo de entendernos sería publicar juntos un trabajo sobre tales temas, en lo que no bastan ni el lógico, ni el psicólogo. Escribí con todo detalle a Beth en el mismo sentido, proponiéndole hacer abstracción de nuestros Yo para ponernos a trabajar seriamente. Beth, que era un hombre muy honesto, se sintió sorprendido y a la vez conmovido de tal reacción, y no se negó a la cola-

boración propuesta pero pidió tiempo para reflexionar. Yo estaba pues algo inquieto por lo que podría pensar y decir en el Symposium.

Éste nos proporcionó plena satisfacción. Desde la primera sesión, Beth, por unas cuantas consideraciones topológicas que no habíamos advertido, encontró la demostración de una proposición que Apostel trataba de justificar en el terreno de las relaciones entre el lenguaje, la lógica y la información (y de los códigos, minimizando el error). Arne Naess, que ensayaba en Oslo la epistemología experimental sobre adultos, si así se puede decir, hizo numerosas observaciones sugestivas, en particular acerca de las relaciones analíticas y sintéticas, y subrayó la importancia de la dimensión genética respecto de los adultos solos. Mi viejo amigo Gonseth, cuya filosofía de las ciencias es esencialmente «abierta», se abrió a todas nuestras preocupaciones. En resumen, las discusiones fueron realmente «de trabajo» y no sólo de improvisaciones no coordinadas, como en tantos congresos (un *maximum* de diez invitados resulta a este respecto una precaución indispensable). Finalizado este Symposium tuve la clara impresión de que existía la epistemología genética, y además, índice alentador, Beth también la tuvo.[11]

El Centro continuó sus trabajos durante otros siete años, gracias a la Fundación Rockefeller y, cuando ésta dejó de subvencionarnos, reemprendió sus actividades a cargo del Fondo Nacional Suizo de la Investigación Científica. Los trabajos, cuyos resultados dieron lugar a unos veinte volúmenes publicados en la colección «Études d'épistémologie génétique» en las Presses Universitaires

11. Nuestra colaboración proyectada desembocó en un libro: *Epistemología matemática y psicología*, vol. XIV de los «Études d'épistémologie génétiques», Presses Universitaires de France. Sin que eso nos llevara a una colaboración de detalle, a causa de las distancias geográficas, cada uno redactó su parte, cuidadosamente revisada por el otro, y Beth redactó él mismo lo esencial de las conclusiones comunes, que me proporcionaron entera satisfacción en cuanto a la colaboración epistemológicamente necesaria entre lógicos y psicólogos.

de France, han tratado de la formación, el aprendizaje y la genealogía de las estructuras lógicas, de la lectura de la experiencia, de los problemas del número y del espacio, de las nociones de función, de tiempo, de velocidad, y de causalidad, y pensábamos abordar los problemas de epistemología biológica.

Desde el punto de vista de una epistemología que quiere ser científica, es esencial notar que esos trabajos se deben ante todo a una colaboración continua e interdisciplinaria, sin que nunca ninguno de nosotros haya tenido la impresión de bastarse a sí mismo. Tal colaboración, inaugurada en pequeña escala el primer año, se fue acentuando, y, a este respecto se puede decir que el Centro triunfó. Claro está que el mérito estriba en sus excelentes colaboradores, todos los cuales no puedo citar, pero quiero referirme a algunos a título de ejemplo.

Pierre Gréco, número uno hace unos años en la Agregación de Filosofía (no fue eso la razón de mi selección), fue mi asistente en la Sorbona, luego mi jefe de trabajo, y obtuvo luego licencia para trabajar en el Centro: especializado en psicología genética, pero tan preocupado como lo estoy yo por los problemas espistemológicos en los que su formación de ex alumno de la Escuela Superior le daba extensos conocimientos, ha llevado a cabo excelentes investigaciones sobre el número, el aprendizaje de las estructuras lógicas, el espacio, el tiempo y la causalidad, y en cada una de ellas mostró una notable aptitud para la programación experimental y la comprobación.

J.-B. Grize es un lógico que, antes de ir a formarse con los especialistas belgas, había defendido una tesis sobre la eliminación del tiempo en la historia de las nociones matemáticas. Su doble calidad de lógico y de matemático (actualmente enseña en la Facultad de Letras de Neuchâtel y en la de Ciencias de Ginebra), no le impidió en absoluto adaptarse, de manera inmediata e íntima, a las cuestiones genéticas gracias sin duda a sus preocupaciones históricas: se especializó pues —con gran utilidad para nosotros— en formalizar las estructuras naturales

de diferentes niveles de desarrollo y en particular dio forma a mis ideas sobre la construcción del número.

L. Apostel es otro lógico, formado en la tradición del positivismo lógico, pero abierto a las cuestiones genéticas, así como a muchas otras. Su dinamismo asombroso se manifestó a la vez por una constante fecundidad y por determinadas posturas cada vez más personales frente a sus tendencias iniciales.

S. Papert hizo dos doctorados en matemáticas (uno de ellos sobre los fundamentos de la topología, en Cambridge) trabajó en el Instituto Poincaré y estudió cibernética en el Laboratorio Nacional de Londres. Pero, esencialmente polivalente, también se había preocupado en Johannesburgo (con Taylor) acerca de las experiencias de percepción con lentes deformantes. Su polivalencia le convenció de la existencia del sujeto, y su epistemología está centrada sobre las construcciones de tal sujeto, traducidas cada una a su vez, en términos de psicología, de lógica (faltó poco para que Papert fuese nombrado para ocupar la cátedra de lógica de Cambridge) y de programación cibernética, sin olvidar sus muy vivas preocupaciones neurológicas. Era, pues, Papert el colaborador ideal para el Centro, cuyas ideas defendió y enriqueció con entusiasmo, y proporcionó gran número de trabajos, empezando por la crítica del reduccionismo lógico, siguiendo con un modelo cibernético del desarrollo o *génétron* (cuya especialidad es pasar por niveles de equilibrio como el desarrollo real, en vez de proceder por una equilibración que vuelva a cero en caso de fracaso, por todo o nada, pues, como en el *homeostat* de Ashby), y luego por determinadas investigaciones sobre las funciones y el tiempo.

Otros nos han ayudado mucho sobre unas cuantas series de problemas especiales: F. Bresson que se ocupó del esquematismo perceptivo y de la causalidad con un sentido muy notable de los «modelos» abstractos y concretos; G. Th. Guilbaud cuya inagotable erudición nos clarificó diversas cuestiones, en la explicación de las matemáticas, entre otras muchas; C. Nowinski, versado en la

dialéctica y la lógica polaca; Gruber, de Nueva York, especialista de la percepción y de la epistemología biológica; F. Meyer, de Aix-en-Provence, cuyo excelente libro sobre *La problemática de la evolución* nos interesó muchísimo, etc. En las reuniones anuales de Symposium, tuvimos el privilegio de contar con la colaboración de W. V. O. Quine, el lógico de Harvard; W. McCulloch, el célebre inventor de la «lógica de las neuronas»; de físicos como Halbwachs, D. Rivier y O. Costa de Beauregard; de Granger, el epistemólogo de las ciencias humanas; sin hablar de los antiguos colaboradores convertidos en habituales de esas reuniones, en particular L. Apostel.

Las actividades del Centro de Epistemología Genética han despertado la simpatía de nuestros colegas de la Facultad de Ciencias, que han captado bien el posible interés de tales investigaciones para la teoría del pensamiento científico: entre otros, el matemático G. de Rham y el biólogo F. Chodat. La nueva generación de filósofos de la Facultad de Letras, por el contrario, ha mostrado una desconfianza que me interesó como síntoma de los efectos de la fenomenología, y me ha permitido comparar esta generación totalmente ignorante de las ciencias con la de mis maestros Reymond, Brunschvicg y Lalande que eran sin embargo filósofos en el alma. Jeanne Hersch no me habló nunca de epistemología, pero me preguntó un día: «¿Sigue usted creyendo que la psicología es una ciencia? Tendré que explicarle...» Temo haberle dejado traslucir mi intensa diversión interior pues nunca recibí la explicación; por el contrario, en seguida se verá el desarrollo de los acontecimientos. En cuanto a R. Schaerer, su preocupación por nosotros, como por otra parte la de la mayoría de los miembros de la Sociedad Latina de Filosofía (que han pedido a Grize una conferencia sobre nuestros métodos), se tradujo en aplausos para nuestras investigaciones sobre el niño, pero demostrando que no significan nada en lo que toca al adulto ni, sobre todo, al conocimiento. R. Schaerer mostró parte de su pensamiento sobre este tema en una discusión de los «Rencontres Internationales» (volveré sobre el valor de su argu-

mentos en el capítulo V). Pero lo más claro, en las intenciones de J. Hersch y de R. Schaerer, se tradujo en un proyecto cuyo alcance se percibirá en seguida: crear una enseñanza de psicología filosófica en la Facultad de Letras para completar la psicología tal como es entendida en ciencias; y confiarla a F. Mueller, cuya *Historia de la Psicología* (que muestra, según la costumbre filosófica, un conocimiento de los textos superior al de los hechos) concluía que la psicología científica no podía proporcionar la «antropología filosófica» que necesitamos. Como consecuencia de la protesta unánime de los psicólogos, la Facultad de Letras se dignó nombrar la cátedra «Historia de la Psicología Filosófica» y ello es un progreso real, pues es bien sabido que tal disciplina pertenece ya a la historia. Verdad es que nada sabemos y que hay que guardarse de toda predicción. Pero si yo tuviera razón y si la epistemología genética presentase, por otra parte, cualquier porvenir, sería interesante hacer notar que en el momento en que nuestro Centro preparaba este porvenir, los filósofos de la Facultad de Letras de Ginebra se ocupaban en resucitar la psicología filosófica. Con esta nota de orgullo acaba el relato de mi desconversión y esa larga confesión, testimonio sin duda de ilusiones subjetivas, pero, por otra parte, sinceras.

II. Ciencias y filosofía

La filosofía es una toma de posición razonada con respecto a la totalidad de lo real. El término «razonado» opone la filosofía a las tomas de posiciones puramente prácticas o afectivas, o también a las creencias sencillamente admitidas sin elaboración reflexiva: una pura moral, una fe, etc. El concepto «totalidad de lo real» abarca tres componentes. En primer lugar, se refiere al conjunto de las actividades superiores del hombre y no exclusivamente al conocimiento: moral, estética, fe (religiosa o humanista), etc. En segundo lugar, implica, desde el punto de vista del conocimiento, la posibilidad de que exista, bajo las apariencias fenoménicas y los conocimientos particulares, una realidad última, una cosa en sí, un absoluto, etc. En tercer lugar, una reflexión sobre la totalidad de lo real puede naturalmente conducir a una apertura sobre el conjunto de los posibles (Leibniz, Renouvier, etc.).

A) Existen filosofías según las cuales la cosa en sí existe, pero es incognoscible; la toma de posición frente a ella se apoya entonces sobre la razón práctica, sin que por ello tales filosofías dejen de considerar la totalidad de lo real. Otras filosofías, como el materialismo dialéctico, parecen al contrario limitar esa totalidad al universo sensible o espacio-temporal. Pero el término materialismo significa de hecho la creencia en la existencia del objeto, independientemente del sujeto o del conocimiento, y no la creencia en un posible conocimiento del objeto independientemente del sujeto: así el objeto es a menudo reconocido por el materialista como un límite, en el sentido matemático, al que nos acercamos mediante aproximaciones sucesivas, pero sin alcanzarlo nunca. Por otra parte si el materialismo dialéctico desgarra el idealismo

siempre pone el acento sobre la acción, sobre una *praxis* desde el punto de vista social, pero igualmente sobre el papel de la acción en el conocimiento individual (Marx combatía ya el sensualismo de Feuerbach diciendo que la percepción se basa en una «actividad» de los sentidos del hombre). Es, pues, evidente que el materialismo entra también en la definición propuesta, con esta particularidad esencial de la substitución de lo dialéctico a lo estático, pero con todos los caracteres de una posición razonada sobre la totalidad de lo real, ya que la noción de totalidad es central en el marxismo.

No hay más que una filosofía que tome una posición limitativa respecto a nuestra definición, aunque entra formalmente en ella: es el positivismo, no el de Comte, que rechazaba la filosofía para reemplazarla luego por «una síntesis subjetiva», sino el «positivismo lógico» contemporáneo, para el que la totalidad de lo real se reduce a los fenómenos físicos y a un lenguaje. Aunque se trate aquí de una concepción como cualquier otra de la «totalidad de lo real» y que tal toma de posición esté sólidamente «razonada», por lo que respecta a los términos de una definición que quiere abarcar todos los sistemas, podremos, en lo que sigue, hacer abstracción de tal posición porque su propósito confesado es de limitar el número de los *problemas* y no sólo precisar los métodos. En efecto, tenemos que hacer desde el principio tres reservas esenciales frente a tal doctrina, que Oppenheimer llamó un día una «filosofía sin humor».

En primer lugar y desde el punto de vista de la ciencia misma, queda excluido limitar ésta a un conjunto de problemas considerados de manera aislada, y definitivamente solos, como «científicos». La ciencia contemporánea es esencialmente «abierta» y queda libre para abarcar todos los problemas nuevos que quiera o pueda, en la medida en que encuentre métodos para tratarlos. En el terreno físico, por más que se proscriba la causalidad en cuanto explicación y se prescriba atenerse sólo a las leyes, la investigación de la explicación causal queda más que nunca como una necesidad del espíritu. En el

terreno psicológico, por más que se destierre el «mentalismo», por más que Bloomfield quiera sostener que buscar unos «conceptos» bajo los *sintagmas* del lenguaje es cosa sólo de los teólogos y de los literatos, no por eso la misma psicología soviética deja de ocuparse del problema psicológico central de las funciones cognoscitivas.

En segundo lugar, conceptuar los problemas metafísicos como problemas «sin significación» es algo que no se puede admitir desde el punto de vista del conocimiento; y eso, no porque se pueda admitir sin más la validez de un conocimiento metafísico (lo cual pondremos en tela de juicio más adelante), sino porque nada permite clasificar definitivamente un problema como científico o metafísico y porque un problema puesto en duda, cuando más, puede ser llamado «sin significación (cognoscitiva) actual». El problema de saber si, a escala macroscópica, la realidad física revela finalmente un determinismo subyacente pero inasequible o una indeterminación fundamental, hubiera sido unánimemente clasificado como «metafísico» a finales del siglo pasado: no por eso deja de ser un problema físico actual que opone L. de Broglie a la escuela de Copenhague. Por lo que respecta al problema de la libertad humana continúa hasta el presente careciendo de significación científica, pues ninguna técnica de comprobación permite que nos inclinemos en pro o en contra de una de las soluciones propuestas, pues el testimonio del sentido íntimo es, en tal dominio, particularmente sospechoso de parcialidad. Pues ocurre que, por una extensión del teorema de Goedel sobre la imposibilidad de mostrar la no contradicción de un sistema (suficientemente rico) por sus propios medios o por medios más flojos, la cibernética contemporánea plantea el problema del determinismo en términos limitados pero precisos: una máquina suficientemente compleja para simular un trabajo cerebral y sometida a un riguroso determinismo en cuanto a su mecanismo e intercambio con el exterior, no permite calcular en un tiempo t lo que será en un tiempo $t + 1$; se logra únicamente en la medida en que su determinación, incomple-

ta por sí sola, está sometida a la de una máquina de rango superior, pero que tampoco está totalmente determinada por sí misma; y así indefinidamente. De esta forma, volvemos a ver que un problema sin significación actual puede adquirirla de una manera repentina y a causa de relaciones imprevistas.

En tercer lugar, y permítaseme insistir con toda fuerza sobre este punto para evitar cualquier error, un problema sin significación actual desde el punto de vista cognoscitivo no deja de ser, en muchos casos, un problema de significación humana permanente y siempre actual, un legítimo problema filosófico por lo tanto. Tomemos por ejemplo el problema sin duda más importante de las motivaciones de cualquier filosofía: el del sentido de la vida, a menudo bautizado como problema de la «finalidad» de la existencia. Al empezar por la finalidad este concepto se convierte en el prototipo de las nociones consideradas como metafísicas y no científicas por el positivismo, y con toda razón ya que se trata de una idea antropocéntrica, nacida de una confusión entre los datos subjetivos de la conciencia y el mecanismo causal de la acción, pues comporta, bajo la forma de «causas finales», una determinación del presente por el futuro. Y sin embargo, este concepto ilusorio abarca las relaciones objetivas de utilidad funcional, de adaptación, de regulación anticipadora, etc., de tal manera que el problema subsiste y ha dado lugar, en el terreno de la cibernética, a determinadas soluciones a menudo calificadas de «equivalentes mecánicas de la finalidad»: tales como los sistemas de hebilla o *feedbacks* con el reciente progreso de los *feedforwards* o regulaciones de segundo grado. Existe pues hoy en día una noción científica, y no ya metafísica, que corresponde a la finalidad (lo que no hubiera previsto el positivismo, pues, en su preocupación por aislar los problemas, nunca se hubiera planteado tales hipótesis) y esa noción es objeto de estudios llamados «teleonomía», de los que las malas lenguas dicen que son frente a la teleología lo que la astronomía a la astrología. Visto esto, el problema de la finalidad o del

sentido de la vida presenta una significación cognoscitiva actual, pero ¿puede ser vinculado en particular a unas nociones de teleonomía? Seguro que no, pues proporcionar una expresión intelectual o cognoscitiva a la noción de la finalidad de la existencia viene a hacer de ella o el resultado de un plan preestablecido de orden divino, o la prueba de una finalidad inmanente, de una marcha hacia el progreso, etc. Ahora bien, todo eso son hipótesis, no digamos indemostrables (pues no lo sabemos), pero sí indemostradas, ya que no convencen a todos, y hablar al respecto de «verdades metafísicas» equivale a decir que no son verdades a secas, y por lo tanto «verdades» en el pleno sentido de la palabra. Concedamos pues al positivismo que tal problema no tiene significación (actual) desde el punto de vista cognoscitivo. Pero no por eso deja, aunque sin lazo con la posibilidad de cualquier comprobación, de ser un tema central desde el punto de vista de la existencia humana y del sujeto que piensa, pues se impone la opción entre una vida sin valores, una vida con valores relativos e inestables, y una vida vinculada a unos valores experimentados como absolutos y que comprometen todo el ser. Negar un problema vital pero sin soluciones cognoscitivas ciertas es sencillamente absurdo, ya que continuamente se está planteando e imponiéndose a título de compromiso, aunque no se sepa formular intelectualmente. Y así ocurre con gran número de otros problemas.

Dicho esto, lo que debe hacer un hombre consciente es negarse con firmeza a confundir los géneros y a aceptar como verdades demostradas lo que no son más que hipótesis; pero debe también negarse a compartimentar o partir su personalidad de manera que, por un lado, se limite a admitir, razonar y comprobar y, por otro, se contente con creer en unos valores que le comprometen y le orientan, pero sin que pueda comprenderlos. Cae por su propio peso, por el contrario, que al poseer conocimientos y valores, el sujeto que piensa trata necesariamente de hacerse una concepción de conjunto que los vincule bajo una u otra forma: tal es el papel de

la filosofía, en tanto que toma de posición razonada respecto de la totalidad de lo real. Todo hombre que piensa adopta o se hace una filosofía, aun cuando, a sus ojos, su concepción de conjunto y su comprensión de los valores queden aproximativas y personales. Entonces el problema consiste en averiguar por qué la filosofía se ha vuelto una especialidad y cuál es la significación de tal especialización.

B) La toma de posición filosófica conlleva una concepción de conjunto y trata, entre otras cosas, de los conocimientos: he aquí una doble razón por la que tiende a considerarse a sí mismo como un conocimiento. Pero esta manera de hablar es relativa sólo al hombre moderno, para el que existe una diferencia más o menos clara entre la ciencia y la filosofía y, en ciertos terrenos, una diferencia muy clara, como en el de las ciencias llamadas exactas.

La razón principal e histórica por la que se consideró casi siempre la filosofía como un conocimiento, en nuestra civilización occidental, es que fue durante mucho tiempo solidaria de la ciencia, hasta tal punto que la distinción entre sociedad y filosofía no existía para los primeros pensadores griegos. Cuando los presocráticos se pusieron a pensar sobre lo real según la razón y no ya en el lenguaje simbólico del mito, sus concepciones del mundo participaron a la vez de la filosofía y de la ciencia, con la escuela de Mileto, o de las matemáticas, con el pitagorismo, o de la cosmogonía, etc. Importa, para nuestro propósito, recordar cuán largo tiempo quedó viva esa solidaridad. Pero igualmente importa, antes de desarrollar este tema, notar que se trata de un rasgo mucho más acentuado en el pensamiento occidental que en Oriente. Sin duda no es debido al azar que la filosofía oriental se presente mucho más que la nuestra como una sabiduría, mientras que, precisamente, un desarrollo menor de las ciencias y de las técnicas permitía evitar una polarización demasiado sistemática de los valores sobre el conocimiento.

Por lo general se acostumbra a presentar esta soli-

daridad inicial de la filosofía y de las ciencias como si primero aquélla hubiese «abarcado» a éstas, las cuales poco a poco se habrían desprendido de ella. Si se hace desde el punto de vista de las descripciones estáticas, con tal de seriar posteriormente las etapas, esto no es falso. Pero el problema que importa es subrayar dónde está el motor, en la sucesión de los sistemas: quedando admitido que la coordinación de los valores constituye la función permanente de la filosofía y que los términos de este problema varían relativamente poco con relación a la evolución de los conocimientos, la cuestión que se plantea es la de saber si es el progreso del conocimiento integral anhelado por la filosofía el que trajo el de los conocimientos particulares, de tal manera que esos pudieron luego separarse del tronco común bajo la forma de ciencias especializadas, o, por el contrario, si fueron los progresos de índole científico (en el interior o en el exterior del terreno llamado filosófico, poco importa) los que, obligando a una reflexión siempre renovada sobre el saber así transformado, provocaron el desarrollo de los sistemas.

Cuando digo que poco importa si los progresos científicos que, en la segunda hipótesis, habrían provocado la reflexión filosófica, se han realizado gracias a tal autor considerado hoy día matemático, etc., o gracias a tal autor hoy día considerado entre los filósofos, me expongo claramente a la objeción de que, en el segundo caso por lo menos, los filósofos son quienes han encabezado el movimiento. Y, claro está, no sirve para nada decir que al principio ciencias y filosofía estaban indiferenciadas, ya que buscamos precisamente el factor que en medio de esa indiferenciación ha provocado el progreso: ¿una acción del conocimiento integral (o de su búsqueda) sobre la adquisición de los conocimientos especializados o, por el contrario, una acción de esas últimas, provocan un esfuerzo nuevo de análisis reflexivo sobre la construcción de los sistemas de conjunto? Ahora bien, conviene recordar que no existe diferencia alguna de naturaleza entre los problemas cognoscitivos filosóficos y

científicos, sino sólo una diferencia de delimitación o especialización, y sobre todo en sus métodos, sean simplemente reflexivos, sean fundados sobre una observación sistemática o experimental en cuanto a los hechos y sobre rigurosos algoritmos en cuanto a la deducción. Recordado eso, es relativamente fácil o por lo menos posible dentro de grandes directrices saber sobre qué puntos un filósofo ha hecho ciencia o se ha orientado en esa dirección (ya que es ante todo cosa de dirección y no de fronteras en sentido estático) y sobre cuáles no ha hecho más que filosofía. Nos bastarán dos ejemplos:

Cuando Aristóteles dirigía el trabajo de sus trescientos ayudantes para que le proporcionasen los materiales necesarios a su biología, y descubrió así determinados hechos, tales como que los cetáceos son mamíferos y no peces, etc., no cabe duda de que se entregaba a una actividad científica que si bien orientada por unas cuantas reflexiones generales (como es sin duda el caso de todos los creadores), no le condujo a meditaciones solitarias sino al estudio de los hechos, en un contexto de colaboración. Cuando, por el contrario, construyó un sistema, sus ideas sobre la potencia y el acto, su interpretación general de las formas como inmanentes a lo real y ya no situadas en el mundo de las ideas, es seguramente un filósofo. Por lo tanto no es desacertado suponer que la orientación biológica de Aristóteles y la orientación matemática de Platón ponen en evidencia las diferencias esenciales de sus sistemas, aunque eso es cosa secundaria. Por el contrario es esencial preguntarse si aquellos grandes creadores no han sido grandes precisamente porque se apoyaban sobre *resultados* lógico-matemáticos o de observación metódica, y no *sólo* sobre esas ideas, a pesar de lo necesarias que éstas puedan ser. Si se les compara con Plotino,[1] quien creía aún que las montañas crecen como champiñones, hallamos una pequeña diferencia y esta diferencia es la que olvidan nuestros progra-

1. Sin querer disminuir el interés de Plotino en filosofía religiosa, pero justamente en un terreno en que la coordinación de los valores lleva la ventaja sobre el alcance cognoscitivo.

mas de enseñanza cuando creen poder formar unos filósofos a la usanza sin ninguna preparación científica.

Descartes es el mejor de los ejemplos en una época en que ciencias y filosofía estaban ya diferenciadas; no porque sea superior a Leibniz, cuya postura era la misma desde el punto de vista que aquí nos ocupa, sino porque él mismo explicó de una manera clarísima las relaciones de trabajo que establecía entre sus actividades filosóficas y científicas: es necesario, decía él, dedicar sólo un día al mes a la filosofía (detalle de nuevo olvidado por nuestros programas de enseñanza) y dedicar los demás a unas ocupaciones como el cálculo o la disección. Ahora bien, si Descartes descubrió la geometría analítica que permite coordinar las grandezas numéricas y espaciales, ¿es gracias a su doctrina general sobre el pensamiento y el espacio, dos substancias que sólo con esfuerzo podía considerar a la vez distintas e indisolublemente unidas?, o ¿podemos pensar que las investigaciones que ocupaban ventinueve o treinta días de sus meses han tenido alguna influencia sobre las concepciones elaboradas en el día que quedaba?

C) Si se admiten esos puntos de método parece incontestable que los sistemas más grandes de la historia de la filosofía, es decir, los que han dado nacimiento a otros sistemas y han ejercido ellos mismos una influencia duradera, han nacido todos de una reflexión sobre los descubrimientos científicos de los mismos autores o sobre una revolución científica propia de su época o inmediatamente anterior: así, Platón con las matemáticas, Aristóteles con la lógica, y la biología, Descartes con el álgebra y la geometría analítica, Leibniz con el cálculo infinitesimal, el empirismo de Locke y de Hume con sus anticipaciones de la psicología, Kant con la ciencia newtoniana y sus generalizaciones, Hegel y el marxismo con la historia y la sociología e incluso Husserl con la logística de Frege. Y, notémoslo a título de contraprueba, los sistemas sin vínculos con las ciencias no han llegado a una epistemología original y todos han puesto el acento sobre la defensa y la interpretación de los va-

lores, en una teología trascendente con Plotino, rigurosamente inmanente con Spinoza o en un idealismo radical con los postkantianos alemanes.

Partiendo así de ese aspecto epistemológico, que es lo que más acerca la filosofía al conocimiento en sentido estricto, es de cierto interés notar que los grandes sistemas deben al tipo de ciencia que ha provocado su orientación epistemológica, no sólo el acento puesto en esta epistemología, lo que cae por su propio peso, sino también la variedad particular de epistemología que han adoptado, lo que es más instructivo. A este respecto, distinguiremos seis de esas variedades:

1. En primer lugar, hallamos el realismo platónico que consiste en proyectar las estructuras del conocimiento a un mundo suprasensible sin que dependan de un sujeto humano o trascendental: el sujeto, pues, no es activo en el conocimiento y se limita con beneficiarse, por reminiscencia o participación, del reflejo de las ideas eternas que constituyen por sí mismas, el soporte de los valores supremos, morales, estéticos y religiosos. Ahora bien, ese realismo de las ideas trascendentes era la única epistemología compatible con la situación particular de las matemáticas griegas. Éstas, en efecto, aunque racionales y operatorias desde Pitágoras, insistían, sobre todo, en virtud de leyes psicológicas conocidas, sobre el resultado de tales operaciones y no sobre su funcionamiento, pues la toma de conciencia parte del resultado periférico de las acciones antes de tratar de su mecanismo íntimo, que por otra parte sólo alcanzó en raras ocasiones. Resultado de ello fue un realismo sistemático y esencialmente estático, que hizo creer a Pitágoras que los números están en las cosas, en cuanto átomos espaciales, pero cuyas consecuencias se hicieron sentir de una manera mucho más amplia y duradera: resistencia de Euclides a utilizar el movimiento, vacilaciones a manejar el infinito, dificultades en el análisis de lo continuo, proscripción de las curvas mecánicas, concebidas como productos del ingenio humano pero excluidas de lo real a diferencia de las figuras obtenidas con el solo

medio de la regla y el compás, escrúpulos en presencia del álgebra concebida como mero procedimiento de cálculo y no como una ciencia igual a la geometría, y por fin, incapacidad de constituir una física matemática dinámica, falta de un tratamiento operatorio del movimiento y del tiempo (*cf.* Zenón) y de la noción misma de un tiempo ilimitado. Tal realismo sistemático y estático no podía quedarse vinculado al mundo sensible y poco a poco se separó de él a partir de la crisis provocada en el seno del pitagorismo por el descubrimiento de los irracionales: si existen entidades matemáticas irreductibles a una relación sencilla entre dos enteros, es que el número, siendo también exterior a nosotros, no está «en» las cosas. El genio de Platón consistió en trazar la epistemología que contenía esa situación de conjunto y así podemos comprobar que si los presocráticos se entregaban a unas actividades que podríamos calificar como científicas o precientíficas tanto como filosóficas, la primera de las grandes filosofías de la civilización occidental debió su vuelo a la reflexión sobre una ciencia ya constituida.

2. Aristóteles no era matemático, pero simultáneamente fundó la lógica y desarrolló la biología. En esos dos terrenos encontró unas «formas» que recordaban las formas o ideas platónicas, pero encarnadas unas en los discursos del sujeto y las otras en la contextura del organismo. Si hubiera tenido conciencia de las actividades del sujeto epistémico u operatorio y no sólo del sujeto[2] en sus percepciones o en sus órganos sensoriales, y si hubiera poseído alguna intuición de la evolución de las especies como tan claramente la tuvo este nuevo Aristóteles que es Leibniz, sin duda hubiera crea-

2. Evidentemente no oponemos epistémico e individual en el sentido de la oposición entre trascendental y psicológico: ambos derivan de la psicología tanto como de la epistemología. El sujeto epistémico se refiere a la coordinación general de las acciones (reunir, ordenar, etc.) constitutiva de la lógica, y el sujeto individual a las acciones propias y diferenciadas de cada individuo considerado aparte.

do una teoría de la construcción progresiva de las formas lógicas a partir de las formas orgánicas. Pero se mostró solidario del mismo realismo sistemático y estático de Platón y del pensamiento griego en general, si bien reintrodujo las formas en la realidad física o espacio-temporal, según una segunda variedad epistemológica que podríamos llamar realismo inmanente. El pensamiento griego se quedó, en efecto, extraño a la noción de sujeto epistémico activo, y los dos únicos poderes que Aristóteles atribuye al sujeto son el de una toma de conciencia de las formas y el de una abstracción a partir de las percepciones, la cual permite proporcionar un contenido a esas formas. Si bien los sofistas, rehabilitados por Dupréel, insistieron sobre cierta norma de subjetividad, fue con un propósito que, sobre todo, parece crítico y sin alcanzar al sujeto epistémico. Cuando Protágoras sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, o no va más allá del sujeto individual, como lo interpreta Platón, o entrevé un relativismo epistemológico que está todavía lejos de la idea de construcción. En cuanto a la idea evolucionista, estaba aún más alejada del pensamiento griego que las nociones de transformaciones matemáticas y físicas, y el devenir universal de Heráclito no es un tiempo fluido, ya que comporta un eterno retorno que él mismo o sus discípulos admitieron. En Aristóteles, la teoría de las formas, en vez de orientarse hacia un constructivismo dialéctico, desembocó en una jerarquía inmóvil, cuyos estratos superiores explican los inferiores, y cuya finalidad integral y la noción del paso de la potencia al acto excluyen toda epistemología de la actividad del sujeto. Sin embargo, puede decirse que aquella gran doctrina tomó sus fuentes en dos especies de inspiración que son el punto de partida de dos de las ciencias más importantes de hoy: la lógica y la biología.

3. El descubrimiento del sujeto epistemológico por Descartes así como el detalle mismo de una filosofía serían inexplicables sin tres innovaciones matemáticas y físicas que le obligaron a revisar la epistemología de Aris-

tóteles y a volver a pensar las condiciones del saber. En primer lugar, el desarrollo del álgebra puso en evidencia la posibilidad de una disciplina fundada sobre las operaciones del sujeto y sus libres combinaciones, y ya no sólo sobre unas cuantas figuras vistas como exteriores o unos números que podían ser considerados como existiendo independientemente de las operaciones que los han engendrado. En segundo lugar, el descubrimiento que hizo el mismo Descartes de la geometría analítica le mostró la posibilidad de una correspondencia exacta entre el álgebra, terreno de las operaciones del pensamiento, y la geometría, terreno de la extensión; de aquí el tema cartesiano permanente de las relaciones entre el pensamiento y la extensión, a la vez indisociables y fundamentalmente distintos. En tercer lugar, los descubrimientos de Galileo sobre el movimiento inercial, su método fundamental, que consiste en tomar el tiempo, de ahora en adelante limitado, como variante independiente, y de manera general, la posibilidad de aplicar el cálculo a unas determinadas transformaciones físicas (las transformaciones que se convierten en racionales por la coordinación deductiva del cambio y de una invariante), constituyeron unas cuantas innovaciones de considerable alcance que explican a la vez la concepción cartesiana de la causalidad como razón lógico-matemática de las transformaciones, el rechazo de la finalidad y el rechazo (abusivo) de la idea de fuerza, porque Aristóteles la concebió como una propiedad substancial y no transitoria de los cuerpos (teoría de los dos motores, haciendo del motor interno el equivalente casi animista —todavía— de una especie de instinto animal con propiedades motrices).

Pero si, bajo la influencia de esos tres acontecimientos capitales, Descartes descubrió el sujeto epistémico y su poder de asimilar racionalmente la realidad física gracias a los instrumentos lógico-matemáticos, se queda, como será el caso del mismo Leibniz, en una situación intermedia entre la carencia del sujeto en Platón o Aristóteles y el sujeto estructurante del apriorismo kantiano. Esta tercera formulación epistemológica la pode-

mos designar como una doctrina de «armonía preestablecida», aunque el término sea leibnitziano y que, en Leibnitz, la noción esté destinada a explicar cómo la mónada, cerrada en sí misma, concibe sin embargo determinadas ideas que corresponden a las realidades exteriores. Pero en lo que toca a las categorías constitutivas de la razón, Descartes las considera como unas ideas innatas y, si no se interpreta la correspondencia entre las ideas innatas y lo real como una estructuración *a priori*, no queda más (en una concepción fijista y no evolutiva del hombre) que referirse a una armonía preestablecida. Pero, el gran interés de la postura de Descartes es que no lo reduce todo a ideas innatas y que, además de ellas y de las ideas «adventicias» (de origen perceptivo), reconoce la existencia de ideas «facticias» debidas a las manipulaciones operatorias del espíritu, como es precisamente el caso de las nociones algebraicas, cuya importancia hemos recordado, y el papel que han desempeñado en el descubrimiento del sujeto epistémico. Hay pues aquí, al mismo tiempo, la prueba de una toma de conciencia histórica de las «operaciones» (por oposición al pensamiento griego) y un índice elocuente del hecho de que una toma de conciencia introspectiva no reemplaza el estudio psicológico objetivo y genético: el análisis del desarrollo de las operaciones lógico-matemáticas en el niño muestra, en efecto, que incluso las operaciones que parecen sacadas de la percepción comportan una estructuración operatoria mucho más grande de lo que parece y, por otra parte, que las grandes categorías consideradas por Descartes como innatas constituyen un producto depurado de esta estructuración operatoria.

4. Tanto como el de Descartes, el sistema de Leibniz está, como es bien sabido, influido directamente pór los propios descubrimientos científicos de su autor. Así extrajo del cálculo infinitesimal los principios de continuidad, y los indiscernibles y sus aplicaciones fueron los que le llevaron al empleo filosófico que hizo del principio de razón suficiente. Pasando del álgebra de

lo finito a esa álgebra de lo infinito que es su nuevo cálculo, captó más que nadie el dinamismo operatorio de la inteligencia, y demostró a Locke que su empirismo quedaba inepto para explicar el *ipse intellectus.* Pero convencido de la extensión ilimitada de las aplicaciones físicas que hacía posible su cálculo, no se orientó lo más mínimo hacia un idealismo que hubiera podido seducirle si se hubiese quedado centrado sobre los nuevos poderes que descubría en las actividades del sujeto epistémico. Por el contrario, consideró esas actividades como cerradas en sí mismas, lo que es coherente con el espíritu del estructuralismo matemático así como de las demostraciones lógicas, cuyos primeros ejemplos proporcionó y cuyo porvenir entrevió (véase los extraordinarios estudios de B. Russell y de Couturat sobre su lógica), y por otra parte, considerando la adecuación del conocimiento lógico-matemático con la realidad física, encontró el compromiso en la hipótesis de las mónadas, cuyo funcionamiento es a la vez cerrado y se corresponde a todos los acontecimientos del universo: de aquí esa armonía preestablecida o «paralelismo perfecto» que explica simultáneamente el conocimiento experimental, los lazos del alma y del cuerpo, y los residuos intuitivos que se encuentran hasta en las ideas más abstractas.

5. Mientras la construcción de nuevas estructuras lógico-matemáticas orientaban a Descartes y a Leibniz hacia el descubrimiento del sujeto epistémico, las consideraciones psicológicas provocaban en Gran Bretaña la constitución de una cuarta variedad epistemológica, con el empirismo de Locke, y luègo el de Hume. La postura propia del inneísmo y de la hipótesis de una armonía preestablecida es inestable; en efecto: o bien el sujeto en general no es más que el reflejo o la sede de estructuras, que existen independientemente de él, y entonces no hay sujeto epistémico como en las variedades 1 y 2, o bien existe un sujeto epistémico que desempeña un papel activo en el conocimiento, bajo la forma de una estructuración que impone *a priori* en toda experiencia, o bajo la forma de una construcción progresiva que conserva los

caracteres de necesidad interna propios del *a priori*, pero de manera dinámica y ya no estática. Quedarse en las ideas innatas consiste en limitar esta construcción, sea *a priori* sea dialéctica, en pro de una especie de preformación o predeterminación que está a medio camino del realismo inicial y de las conquistas ulteriores.

Por esto el empirismo ha puesto en tela de juicio la hipótesis del inneísmo, pero en nombre de unos argumentos muy nuevos que el desarrollo posterior de la historia ha mostrado que estaban en el punto de partida de una ciencia independiente: la psicología fundada sobre la observación metódica y la experiencia. Locke quiere partir de los hechos y no ya resolver las cuestiones por deducción metafísica, y Hume pone como subtítulo de su tratado *Ensayo para introducir el razonamiento experimental en los temas morales*. Mientras que, por razones deductivas, Descartes y Leibniz admitían el inneísmo de las principales ideas, apoyándose esencialmente sobre su universalidad y su necesidad, los empiristas tuvieron el gran mérito de buscar una comprobación en los hechos, planteando el problema de una manera entrevista por Aristóteles, pero que era nueva en su generalidad y en su ausencia de toda presuposición: ¿cómo se transforman de hecho las ideas, es decir, cómo aparecen a la observación y a la experiencia? Y, claro está, no han observado sino una formación progresiva y en parte variable, sin índices suficientes de esa preformación implicada por el inneísmo. Además, al proceder según un método empírico, sólo han captado en los factores constitutivos de la génesis de las ideas el papel de la experiencia y además, un factor organizador designado por Locke bajo el término global de «operaciones de nuestra alma» conocidas por reflexión, y reducido por Hume a la asociación de las ideas.

Peso si el empirismo abría así camino a toda una corriente de investigaciones fundamentales e indefinidamente fecundas, él mismo procedió con excesiva rapidez, contentándose con un mínimum de esfuerzo. De hecho, el tipo de observaciones y de experiencias que anhelaba

no empezó de manera metódica sino a lo largo del siglo XIX y, para la mayoría de las grandes cuestiones, está todavía en la fase de las primeras aproximaciones. Los mismos empiristas contentáronse con proceder *more philosophico,* por decirlo así, es decir, reflexionando mucho o invocando los hechos a título de ejemplos y de justificaciones: en tales casos los hechos confirman siempre las hipótesis. No hay pues que referirse a la filosofía empirista para juzgar el valor de los métodos experimentales en la determinación de los mecanismos de las funciones cognoscitivas, como hacen tantos autores de manera irreflexiva y a veces incluso deliberada, pues hay que distinguir dos aspectos muy diferentes en el movimiento empirista: por una parte, el deseo de sumisión metodológica a los hechos de la experiencia, pero que no era nada más que un piadoso deseo en un siglo o dos antes de que se constituyera una disciplina experimental organizada colectivamente; por otra, una interpretación sistemática de la significación y del alcance de la experiencia, y aún bajo dos puntos de vista muy distintos: significación de la experiencia, tal como la practica el observador (o el psicólogo), y de la experiencia, tal como la conoce y organiza el sujeto que construye sus conocimientos. Ahora bien, lo propio del empirismo clásico es haber proporcionado toda una interpretación filosófica de lo que es la experiencia, según este doble punto de vista, y de su papel en la formación de los conocimientos, pero un siglo o dos (y es poco contar) antes de los primeros balbuceos de una auténtica ciencia experimental de la percepción y de la inteligencia. Si muchos psicólogos contemporáneos continúan fieles a la filosofía empirista, es sobre todo a causa de las tradiciones ideológicas anglosajonas, de la misma manera que los psicólogos de la URSS son dialécticos, etc., y gran número de ejemplos muestran que se puede ser psicólogo estrictamente experimentalista o independientemente de la filosofía empirista, pues la experiencia del observador puede enseñarle (y a mí concretamente me lo ha enseñado) que los conocimientos construidos por el sujeto no son debidos

solamente a la experiencia y que la experiencia en general comporta siempre una estructuración de la que la filosofía empirista no ha visto la amplitud ni ha captado todo el alcance.

En una palabra, mientras que Descartes y Leibniz elaboraban una epistemología más o menos deductiva, pero apoyándose en ciencias ya existentes, el empirismo construía la suya aún más o menos deductivamente, pero recurriendo a una ciencia cuyo alcance sólo entreveía y que de hecho todavía no estaba constituido. El resultado de todo ello fue cierto número de lagunas que quizás sea importante recordar brevemente con vistas al propósito de este libro, y teniendo en cuenta que muchos lectores pretenderán en clasificar a su autor entre los positivistas o los empiristas.

En primer lugar, la argumentación de Locke y de Hume contra las ideas innatas no es concluyente pues resulta que algunas estructuras hereditarias pueden manifestarse no desde el nacimiento sino por progresiva maduración (es reconocible el momento fijo de su aparición) y que tales estructuras pueden desempeñar un papel en la formación de las nociones y de las operaciones, no conteniéndolas de antemano sino abriendo posibilidades hasta entonces inasequibles (posibilidades que irán actualizándose mediante el ejercicio, etc.).

En segundo lugar, el empirismo clásico ha subestimado el papel de la lógica que en parte ha restablecido el «empirismo lógico» contemporáneo, pero queriendo reducirlo a un lenguaje, mientras que la lógica procede de las coordinaciones generales de las acciones del sujeto, lo que restablece el papel del sujeto epistémico y reduce la importancia de la experiencia en el sentido usual (experiencia física o introspectiva).

En tercer lugar, un análisis algo preciso de la lectura de la experiencia y de los mecanismos de aprendizaje en función de la experiencia, nos enseña[3] que esta lectura

3. Véase los vols. V a X de los «Études d'épistémologie génétique».

está siempre en función de un cuadro lógico-matemático que desempeña un papel de estructuración y no sólo de mera formulación, que todo aprendizaje supone igualmente una lógica, y sobre todo que el aprendizaje de las estructuras lógicas reposa sobre estructuras lógicas o prelógicas previas, y así en una regresión sin fin. En una palabra, el estudio experimental de la experiencia contradice las interpretaciones de la experiencia propuestas por la filosofía empirista, y el hecho es fundamental si se quiere juzgar objetivamente, de una manera simultánea, los servicios prestados por los empiristas al orientar su filosofía hacia la experiencia y las insuficiencias de esa misma filosofía.

Por fin, en cuarto lugar, cuando los empiristas se propusieron retrasar la formación de las nociones e inaugurar así las investigaciones genéticas, se contentaron con génesis muy esquematizadas, reconstituidas idealmente o reflexivamente, y se olvidaron de que los únicos métodos válidos a ese respecto son los que utilizan de manera sistemática el análisis histórico-crítico, la sociogénesis, y conducen a estudios comparativos sobre períodos históricos, sobre los diversos medios sociales y sobre las edades del desarrollo mental, del niño al adulto.

6. Si el empirismo de Hume, incluida su interpretación asociacionista de la causalidad, fue suficientemente pertinente para desvincular a Kant del racionalismo leibniziano o wolffiano, no podía satisfacerle porque disolvía el sujeto epistémico en beneficio de un conocimiento reducido al estado de copia de la realidad. En efecto, el acontecimiento científico central que el kantismo se esforzó en interpretar en su conjunto, no tenía nada de una simple copia: el grandioso éxito de la doctrina newtoniana de la gravitación y su extensión a terrenos diversos constituían el clarísimo testimonio de una reconciliación, incluso en el detalle, entre la deducción lógico-matemática y la experiencia. Era pues la doble prueba de que existe el sujeto epistémico y de que sus construcciones constituyen el mismo tejido del entendimiento y que, por otra parte, la experiencia está estructura-

da, y es asimismo indefinidamente estructurable, y no consiste en esa mera colección aditiva de hechos, registrados tales como son, con la que el empirismo se contentaba en sus interpretaciones. Se trataba pues de elaborar una noción del sujeto epistémico que cumpliera la doble función de ser capaz de construcción indefinida y de estructurar la experiencia, cualquiera que ésta fuera.

Kant creó así una quinta variedad de interpretación epistemológica: la de la construcción *a priori*. Pero ¿por qué *a priori*? Primero hay que recordar que, antes del kantismo, la alternativa era la de un preformismo todavía muy estático, con la hipótesis de las ideas innatas y de un principio de constructivismo aún muy vacilante e incompleto, con la hipótesis de una adquisición en función de la experiencia. La síntesis más natural consistía pues en guardar la noción de construcción, por lo menos bajo la forma de juicios sintéticos, y la idea de inneísmo, por lo menos bajo la forma de una anterioridad respecto de la experiencia: de aquí la gran idea de los juicios sintéticos *a priori* y la idea derivada de que, incluso en los casos de juicios sintéticos *a posteriori*, la inteligencia no se contenta con recibir unas huellas como un encerado sino que estructura lo real por medio de formas *a priori* de la sensibilidad y de la inteligencia. Hay que recordar que los creadores de nuevas nociones dan a menudo de ellas una aceptación demasiado rica, y que sus continuadores pueden luego disociar los elementos: se concibieron, por ejemplo, las operaciones algebraicas como necesariamente conmutativas antes de construir otras álgebras desprovistas de esta propiedad, etc. Para rendir cuenta de la unión de la deducción matemática y de la experiencia, en la línea de la armonía preestablecida propia a la variedad epistemológica 4, pero sin su carácter algo chocante de contingencia estática, Kant elaboró una noción demasiado rica, que conjuga como es debido la universalidad y la necesidad (la segunda olvidada o considerada como ilusoria por el empirismo), pero también la anterioridad respecto de la experiencia: anterioridad lógica, en cuanto condición ne-

cesaria, pero también anterioridad en parte cronológica (el *a priori* puede manifestarse sólo en el momento de la experiencia, y no antes, pero en todo caso nunca después), y sobre todo anterioridad de nivel, en cuanto que el sujeto que se entrega a la experiencia posee ya una estructura subyacente que determina sus actividades. Ahora bien, puede uno sentirse muy cerca del espíritu del kantismo (y creo estarlo tanto como muchos partidarios del método dialéctico) y considerar el *a priori* como disociable de las nociones de anterioridad cronológica o de nivel: la necesidad propia de la síntesis viene a ser entonces un *terminus ad quem* y deja de ser ese *terminus a quo* que está aún demasiado cerca de la armonía preestablecida. Más precisamente, la construcción propia del sujeto epistémico, tan rica desde la perspectiva kantiana, es aún demasiado pobre, ya que está enteramente dada desde el principio, mientras que un constructivismo dialéctico —tal como la historia de las ciencias y los hechos experimentales, reunidos por los estudios sobre el desarrollo mental, parece mostrar en su realidad viva— permite atribuir al sujeto epistémico una constructividad mucho más fecunda, aunque desembocando en los mismos caracteres de necesidad racional y de estructuración de la experiencia que aquellos cuya garantía pedía Kant a su noción del *a priori*.

7. Los grandes sistemas cuyos lazos con las ciencias hemos recordado, han sido construidos por sus autores a partir de una ciencia ya constituida (antes o por ellos), o entrevista por ellos antes de su construcción (la biología para Aristóteles, que por otra parte había fundado la lógica y la psicología para el empirismo clásico). A esta última situación pertenece la dialéctica de Hegel (sexta variedad epistemológica), nacida bajo la influencia del espíritu histórico y sociológico, que entraña una novedad con respecto al uso esencialmente conceptual que Kant había hecho ya de la dialéctica. No se puede hacer de Hegel el fundador de la sociología, de la misma manera que los empiristas no lo son de la psicología, pero parece claro que la preocupación por un conocimiento

sociológico desempeñó en él el mismo papel que la preocupación de un conocimiento psicológico en los empiristas, y si su dialéctica se hacía solidaria del idealismo postkantiano, su noción fundamental de un universo concreto desempeñó el papel que es sabido en la constitución de la dialéctica marxista. Por el contrario, si el sistema de Hegel no hiciera excepción a la regla según la cual las doctrinas más grandes de la historia de la filosofía han nacido todas de una reflexión a partir de la posibilidad de una ciencia ya constituida o sencillamente anticipada, no fue extraña a Hegel la necesidad de la especulación, hecho importante y no finalizado en absoluto por la crítica kantiana de la razón pura teórica y arraigada en la interpretación idealista del Yo trascendental. A la vez que, en el terreno del espíritu, abría camino al universal concreto, en el de la naturaleza proporcionó un bello ejemplo de reflexión especulativa de tendencia paracientífica, es decir, persiguiendo el ideal de un conocimiento propiamente dicho que, paralelo a la ciencia, tendería a reemplazarla. La *Naturphilosophie* es así un ejemplo que hace reflexionar, pues otra cosa es quedarse en el umbral reflexivo en el caso de una ciencia aún no constituida como era el caso de los empiristas respecto de la psicología, y otra es competir con una ciencia ya constituida, lo que plantea el problema de la dualidad de los conocimientos posibles sobre un mismo objeto y la legitimidad de las aserciones calificadas de conocimientos por unos, y no reconocidas por otros. Volveremos a encontrar el problema en el caso de la psicología filosófica contemporánea, es decir, no de aquella que preparaba la psicología científica, sino de la que pretende competir con ella e incluso reemplazarla.

8. No es el lugar de hablar de Husserl o de Bergson, de los que trataremos en los capítulos III y IV, pues la epistemología de este último no tuvo continuación y la del primero se ha hecho solidaria de un sistema de conjunto que plantea más directamente el problema del doble conocimiento (espacio-temporal o «mundana», y «eidética»), lo que exigirá el examen más detallado del ca-

pítulo III. Por ahora señalaremos sólo que esta epistemología, muy interesante en sí misma porque vuelve a una situación intermedia entre las variedades 1 y 2, pero con la incorporación de un Yo trascendental, como todas las demás, nace de los progresos de una ciencia particular. En su *Philosophie der Arithmetik* Husserl había empezado por un recurso a la psicología bajo la forma de una llamada a cierto número de operaciones fundamentales del espíritu (entre ellas, la de coligación). Pero después de las críticas de los lógicos y bajo la influencia de Frege, se impregnó de la obra de este lógico y así descubrió la necesidad de una liberación de lo espacio-temporal: de aquí la famosa «reducción» fenomenológica, la «puesta entre paréntesis» y la actitud antipsicológica que adoptó, corrientemente, en el terreno lógico.

D) Estas pocas anotaciones esquemáticas (y pido perdón por ese esquematismo un tanto superficial, pero que quizás baste por ahora) muestran la existencia de dos grandes tendencias en la historia de la filosofía, una relativamente constante y la otra variable. La tendencia constante es el conjunto de los problemas que giran en torno a la problemática de la significación de la vida humana con respecto a la totalidad de lo real: eso lo designaremos con el término de «problema de la coordinación de los valores». Si se puede hablar de constancia relativa, no es, claro está, que todas las metafísicas hayan adoptado las mismas soluciones con respecto a esos problemas, ya que, al contrario, el acuerdo acerca de ellos es imposible a causa de la irreductibilidad de evaluaciones que separa las diversas tendencias, como por ejemplo el espiritualismo y el materialismo. Pero hay relativa constancia en este sentido: las grandes posturas metafísicas son relativamente poco numerosas y han sido las mismas a lo largo de toda la historia, sin que se divise lo que podría acercarles, a pesar de los esfuerzos conciliatorios de Leibniz o de los eclecticismos de todos los niveles intelectuales.

La tendencia variable, de la que hemos hablado en algunas de las notas anteriores (*C*) es el problema del sa-

ber, pues para situar la vida humana y las mismas cuestiones teológicas en la totalidad de lo real, es necesario una toma de postura cognoscitiva y no sólo praxeológica: de aquí una tendencia inicial a las síntesis del saber que se centró rápidamente en lo que se ha hecho la cuestión esencial, la de la misma naturaleza y alcance del saber. En lo que atañe a esta tendencia epistemológica sí se puede hablar de variaciones en el sentido de innumerables progresos, aunque marcados por las sinuosidades y los retornos más diversos. Ahora bien, esos progresos cuya línea general aparece como un paso del realismo al constructivismo, han sido solidarios de la historia de las ciencias, debidos a una reflexión sobre una ciencia constituida y aceptada como tal, o al descubrimiento de lagunas y a la anticipación de ciencias aún por constituir (como la biología para Aristóteles, por contraposición a la lógica que había fundado, la psicología para los empiristas y la sociología para la dialéctica). Para los grandes creadores de la filosofía, considerada en su historial, no había oposición alguna entre las ciencias y la filosofía; bien hayan sido igualmente creadores en el terreno de las ciencias (y hemos entrevisto en *B* las múltiples transiciones que en un mismo autor pueden existir entre el filósofo y el científico: de aquí las situaciones propias de *C* 5 y 7), bien hayan adoptado una ciencia como constituida.

La elaboración de sistemas con vista a un conocimiento filosófico *sui generis* y distinto por naturaleza del conocimiento científico es un fenómeno de fecha relativamente reciente, cuyos factores históricos tendremos que evaluar. La grandiosa obra de Spinoza, enteramente centrada en la coordinación de los valores, no tiene en absoluto esa pretensión, y su *Ética* procede *more geometrico* sin tener que empezar por una oposición entre los *Geisteswissenschaften* y las ciencias naturales. Una obra dominada por un puro inmanentismo no impidió que Hoeffding, en fecha reciente pero con una postura muy diferente del problema religioso construyese una profunda filosofía de la religión sin tener que competir en el plano

cognoscitivo, con sus costumbres científicas por la constitución de un modo específico de conocimiento filosófico. Ahora bien, con algunas excepciones como Hoeffding, Cassirer, Brunschvicg, etc., hay desde el siglo XIX, muy poca filosofía del espíritu que no haya tratado de sentar sus bases no sólo sobre métodos especiales —lo que cae por su propio peso—, sino sobre un modo de conocimiento concebido como particular de la filosofía y como extraño al conocimiento científico.

Por otra parte, y recíprocamente (estando los dos fenómenos evidentemente ligados, pero con interacciones complejas y sin causalidad de sentido único), fue sólo en fecha reciente cuando cierto número de científicos, desprovistos de toda cultura filosófica, se han puesto por su parte a hacer metafísica sin saberlo, y en vez de meditar sobre las condiciones epistemológicas de su disciplina (o del sistema de las ciencias en general) han pensado sacar directamente un materialismo dogmático u otras filosofías.

Ahora bien, esos diferentes síntomas de disociación trágica de los conocimientos y, en muchos aspectos, del mismo espíritu humano, atestiguan seguramente la creciente importancia, desde el siglo XIX, de un mismo fenómeno de conjunto: con la diferenciación cada día más rápida y más desmesurada de las ramas del saber, un mismo autor ya no puede estar al corriente de todo, pero también (y de eso tenemos mucha menos conciencia) ya no logramos hacernos una idea suficiente de las epistemologías propias de estas diferentes ramas. La «teoría del conocimiento» guarda un valor general y una seriedad suficiente sólo teniendo en cuenta todas las formas especiales de la epistemología en función de la diferenciación del mismo saber. El doble fenómeno de las filosofías paracientíficas y de las metafísicas cientifistas estriba así (sin prejuzgar los factores particulares que serán tratados en el capítulo III) en esa causa general y común de una creciente dificultad de la materia epistemológica. Pero tal carencia de información epistemológica suficiente aparece siempre más claramente en los

demás que en el propio campo. Es fácil advertir que si Haeckel o Le Dantec hubieran meditado sobre la epistemología de las matemáticas, su materialismo hubiera sido menos ingenuo, pero no lo es tanto que si Husserl hubiese tomado una conciencia suficiente de las posibilidades de la psicología genética no hubiera necesitado el conocimiento «eidético» para resolver el problema de la accesión a las estructuras intemporales. Además, ese ensimismamiento forzoso de cada autor o de cada escuela está agravado en los filósofos por su falta de costumbre al participar en trabajos interdisciplinarios, que empiezan a cundir entre los científicos y constituyen el principal remedio contra el enclaustramiento científico y sobre todo epistemológico: casi es increíble que el excelente librito de Daval y Guilbaud sobre *El razonamiento matemático,* nacido de la colaboración de un filósofo y del más sutil de los matemáticos que se interesa en las ciencias humanas, no haya hecho escuela, como si la reflexión filosófica implicase exclusivamente el tema del Yo.

E) Para quien sitúa la salvación del conocimiento por encima de las etiquetas, filosóficas o científicas, y piensa en los remedios susceptibles de disminuir el actual caos han de favorecer un acuerdo más grande de los espíritus, parecen imponerse dos direcciones complementarias: una vuelta a las fuentes que permita volver a encontrar las tendencias que estaban en curso antes del trágico divorcio de la ciencia y de la reflexión filosófica, y una diferenciación organizada u orgánica de los problemas, de manera que su delimitación especializada exija la síntesis, por oposición a las concepciones de conjunto, globales o sincréticas, que anhelan la totalidad y desembocan de hecho en una multiplicación de escuelas que no hablan el mismo lenguaje. Esa delimitación de los problemas parece precisamente coincidir con las tendencias perceptibles en los grandes precursores, en las épocas en que la filosofía profesional no era asequible a cualquiera sino que estaba ligada a la carrera de investigadores que habían empezado por aprender lo que es la solución de problemas particulares.

Se pueden agrupar los problemas clásicos de la filosofía en cinco puntos principales: 1. La búsqueda del absoluto, o metafísica. 2. Las disciplinas normativas no cognoscitivas como la moral o la estética. 3. La lógica o teoría de las normas formales del conocimiento. 4. La psicología y la sociología. 5. La epistemología o teoría general del conocimiento. Busquemos pues en qué condiciones podría ser posible, en esas diversas ramas, no un *consensus* ni una opinión común, pues siempre existe el riesgo de que revelen tan sólo una influencia, una autoridad, etc. sino un progreso en la cooperación entre investigadores inicialmente en desacuerdo. Esto no es más que una señal exterior del conocimiento, pero el análisis de los procedimientos utilizados para alcanzar una aproximación de los pareceres puede conducir a indicios más intrínsecos, ya se trate de los métodos de argumentación, tan excelentemente analizados por Ch. Perelmann, o de los métodos de control o de comprobación en común.

1. En común con la psicología y la sociología, la metafísica posee el molesto privilegio de que algunos creen en ella y otros no creen en absoluto. Además, una sociedad de metafísicos podrá realizar un acuerdo sobre unos principios muy generales, tales como la existencia de una frontera entre los problemas metafísicos y los demás, aunque el acuerdo finalizará en la localización de esa frontera y su carácter permanente o móvil. Pero la analogía no va más allá. Cuando dos psicólogos están en desacuerdo sobre un problema particular, cosa que ocurre con harta frecuencia a menos que intervengan en contra unos factores caracteriológicos, no pueden estar sino interesados en alcanzar un desacuerdo honesto, ya que eso les llevará a aprender algo sobre los hechos o su interpretación. Cuando dos metafísicos están en desacuerdo, por honestos y benevolentes que sean, si no hay malentendido, este desacuerdo estriba en cuestiones de convicción y no de constatación o de lógica. El desacuerdo puede quedar disminuido por una hábil argumentación, invocando unos valores comunes, pero no puede ser reducido por una comprobación de hechos o una demostración

de forma, pues, si en tal cuestión existieran tales controles susceptibles de convencer a ambos se hablaría de evidencia y no de metafísica. Descartes pensaba inatacable la proposición «pienso, luego existo» y mi maestro Reymond veía en el *Cogito* la comprobación de una hipótesis metafísica. Pero ¿comprobación de qué? En cuanto se trata de precisar la significación metafísica de «pensar» y «existir», se esfuman las comprobaciones. Por el contrario, si se trata de sostener que todo conocimiento está subordinado a la existencia del sujeto se produce el gran descubrimiento del sujeto epistémico, pero eso es ya epistemología y no metafísica.

Sería mal recibido si intentara dar un parecer individual a unos metafísicos, pero supongamos que, en tanto que ex presidente de la Unión Internacional de Psicología Científica[4] o miembro del Instituto Internacional de Filosofía (al que pertenezco con orgullo), se me pida como a otros un proyecto de colaboración entre metafísicos de todas las escuelas y escogidos con vista a una representación lo más dispersa y completa posible. Presentaría entonces el siguientes programa:

a) Que cada uno enuncie bajo la forma más explícita posible (a la manera de una lista de hipótesis o de axiomas) de tres a diez tesis que le parezcan esenciales para su metafísica.

b) Que indique, si cada una de estas tesis le parece demostrable, desde el punto de vista de su honestidad personal, o bien obedece a unas convicciones internas que sobrepasan el dominio del conocimiento.

c) Si se trata de tales convicciones, que indique su naturaleza moral, social, religiosa, etc.

d) Si se trata de intuición, precísese el nivel: inmediata, trascendental, etc.

e) Si una tesis aparece como demostrable, indíquese el esquema de esa demostración y distíngase explícitamente: 1) el recurso a los hechos, 2) los recursos a

4. Porque ésta tiene por costumbre la colaboración y actualmente efectúa algunos proyectos de psicología comparada en diferentes países y medios culturales.

unas normas racionales indicando su naturaleza, 3) el procedimiento de deducción lógica.

f) Háganse luego circular los documentos, y que cada uno indique, según cada uno de los puntos antedichos su acuerdo o desacuerdo con las tesis precedentes brevemente motivado o graduado según una escala cualitativa de varios términos: válido, más o menos probable (o plausible).

Conducirían esos documentos, no a un juicio de valor sobre las mismas tesis, lo que cae por *su propio peso,* sino a unas indicaciones útiles sobre el estado de hecho de las convergencias y divergencias, y ante todo, sobre los grados de verdad ligados por la conciencia a los juicios metafísicos propios o ajenos. Podrá entonces tal comparación ser el punto de partida de estudios comparativos más amplios que conducirían, por una parte a desarrollar aún más las investigaciones de Ch. Perelmann sobre la argumentación (se trataría particularmente de la argumentación metafísica) y por otra a un análisis epistemológico. Sin duda éste llevaría a distinguir varios grados de conocimiento (así como gran número de lógicas introducen entre lo falso y lo verdadero una serie de valores de probabilidad y de posibilidad) y en particular los grados en función de valores no cognoscitivos (morales, etc.), pero considerados en sí mismos como razonables o probables. Entonces sería posible distinguir sin herir las convicciones de nadie, al lado de un conocimiento estricto, lo que podríamos llamar una «sabiduría» (*sophía*) es decir, un conjunto de conocimientos plausibles agrupados en función de una coordinación general de los valores.

Por supuesto, tal análisis epistemológico y comparativo podría beneficiarse con estudios sociológicos del tipo de los de L. Goldmann sobre Kant o el jansenismo, mostrando los lazos entre una filosofía o una teología y las estructuras sociales que en parte reflejan. Desde tal punto de vista, el modo de pensamiento que caracterizaría una «sabiduría» parece próximo a un pensamiento simbólico, pero cuyos elementos míticos y preformados

con imágenes dejarían sitio a unos conceptos, que, aunque abstractos en diversos grados, están cargados de valores individuales o sociales no contenidos en su definición cognoscitiva.

2. La moral es una rama de la filosofía cuya situación, según los autores, se ordena mediante una neta subordinación respecto de la metafísica y una posición autónoma fundada sobre el estudio de la «experiencia moral», en el sentido de Frédéric Rauh. Esa última postura, es sumamente fecunda y, para quien piensa que el progresivo acuerdo de los espíritus es el único correctivo que pueda servir de control a las invenciones del ingenio individual, presenta la ventaja de proporcionar un instrumento de análisis para todas las morales, incluso metafísicas, mientras no es verdad la recíproca.

Pero la gran diferencia entre los dos puntos de vista es que el método de Rauh consiste en estudiar la moral del sujeto: normas solidarias de un sistema autónomo, o de una revelación, etc. La situación parece, pues, comparable a la de la lógica, en la que también se puede distinguir (e incluso debe ser hecho con esmero) la lógica del sujeto y la del lógico, o lógica a secas. Pero, en el caso de la lógica, las normas del sujeto son inconsistentes y la «lógica natural» muy pobre. Por lo que a saber si la lógica de los lógicos se origina en las operaciones mentales del sujeto, dando lugar a un desarrollo constructivo, abundante y autónomo gracias al método axiomático, es cuestión que concierne a la psicología y a la epistemología pero no interesa a la lógica. Pues una vez constituida, axiomáticamente, se vuelve radicalmente independiente de los hechos mentales (excepto en la explicación de sus fronteras, tales como los «límites de la formalización»). Por el contrario, en el caso de la moral, la moral del sujeto constituye el criterio supremo y las grandes morales históricas han nacido de la «experiencia moral» de personalidades excepcionales como Cristo o Buda.

¿Hay que concluir entonces que la obra de todo moralista que trate de prescribir es vana, a no ser por comu-

nicación o propaganda de su experiencia moral personal? ¿Y que, respecto del lógico que demuestra (y que prescribe por el solo hecho que demuestra, sin entretenerse en dar consejos), su inferioridad es definitiva e irremediable? En absoluto, pues existe un campo sin duda muy extenso de investigaciones que casi no se ha abordado todavía. La «experiencia moral» de Rauh proporciona un cuadro de las normas del sujeto y de normas variables pues existe un gran número de morales individuales y colectivas. Nada, pues, impide formalizar esas normas en término de una lógica de valores, así como se puede formalizar tal o cual estructura del pensamiento natural para equiparar los resultados a las estructuras de la lógica (de los lógicos). Ahora bien, en el caso de la moral, donde la realidad más interesante es la moral de los sujetos y no la del moralista, la comparación de las diversas morales formalizadas de los sujetos podría proporcionar unos resultados instructivos sobre los mecanismos comunes a las diferentes estructuras y a los pasos de una a otra. Además, y eso interesa directamente a los problemas generales, una formalización, por elemental que sea, permite trazar una frontera entre el terreno de los intercambios interindividuales, espontáneos y no normativos, de los valores cualitativos (simpatía, consideración, prestigio, etc.), y los intercambios que comportan una conservación obligada de los valores (reciprocidad normativa, etc.), si bien estos últimos corresponden a lo que corrientemente se llama las relaciones o interacciones morales.[5]

Tales formalizaciones nos llevarían naturalmente sobre las cuestiones de estructuras y tendrían que ser relacionadas con los problemas de la decisión, tan fundamentales en la moral del sujeto. Ahora bien, el eminente profesor de moral de la Universidad de Cambridge, Braitwaithe, proporcionó a este respecto un librito sumamente sugestivo sobre *La moral y la teoría de los juegos*:

5. Eso es lo que traté de demostrar en un *Ensayo sobre la teoría de los valores cualitativos en sociología estática* reproducido en «Etudes sociologiques», Ginebra, 1965.

como es sabido esta teoría matemática, debida al economista Morgenstern y al matemático von Neumann, es también llamada teoría de la decisión y proporciona modelos al mismo tiempo muy concretos y muy generales de selecciones y de decisiones, cuyas relaciones con los problemas morales ha subrayado el filósofo inglés.

2 bis. La filosofía de la moral presenta numerosos lazos con la del derecho. De una manera general en los intercambios de valores entre los seres humanos hay que distinguir cuatro grandes categorías. Primero existen los intercambios espontáneos y no normativos, que comportan dos categorías: la de los valores cualitativos sociales de lo que acabamos de hablar y la de los valores cuantitativos, que caracterizan los intercambios económicos. Los intercambios normativos también comportan dos categorías: los intercambios morales y las interacciones jurídicas, una de cuyas diferencias consiste en que las segundas están codificadas en todos los niveles, del contrato interindividual a la codificación estática.

Recordemos simplemente, por razones de simetría, que las filosofías del derecho también se estratifican en niveles diferentes, desde la sujeción a la metafísica hasta la completa autonomía. Por lo que toca a las metafísicas del derecho, algunas de las cuales son solidarias con alguna postura religiosa, es interesante notar que la noción de «derecho natural», inicialmente construida en reacción contra el derecho divino de los reyes, etc., hoy en día por el contrario, se ha vuelto netamente metafísica, por reacción esta vez contra el derecho positivo, y que, en determinados casos, merecería más bien el nombre de derecho sobrenatural. En cuanto a las teorías autónomas del derecho volvemos a encontrar, como en la moral, el peligro de un psicologismo que dejaría desvanecerse los caracteres normativos. Al contrario, considerando aquellos en su importancia esencial, como en lógica o en moral, es la admirable construcción normativista de un H. Kelsen una solución que no sólo encuentra en los juristas un éxito creciente, sino que también proporciona a la epistemología una excepcional ocasión de formali-

zación posible, paralela a las estructuras morales y lógicas.

2 ter. Todo el mundo sabe que, por su parte, la estética encuentra problemas análogos y que, junto a la estética filosófica, se ha construido una estética científica que se propone analizar las condiciones objetivas y subjetivas que intervienen en los juicios estéticos de diversos órdenes.

3. La lógica proporciona el notable ejemplo de una rama independiente de toda metafísica desarrollada casi desde el principio sin violencias, de manera autónoma (con las crecientes aportaciones de las ciencias ajenas a la filosofía, como las matemáticas), y que, sin embargo, gracias a sus mismos progresos autónomos, ha prestado y prestará cada día más servicios a todas las ramas de la filosofía.

Nacida en un clima tanto metafísico como biológico con la filosofía de Aristóteles, la lógica peripatética padeció poco las intrusiones metafísicas, en el sentido de que la silogística fue válida desde el principio (ejemplo poco común de nacimiento acelerado). Sin embargo, la teoría aristotélica de la substancia y de sus atributos ejerció una influencia limitativa sobre este desarrollo, tan rápido en otras direcciones, impidiendo la toma de conciencia de la lógica de las relaciones con beneficio exclusivo de la de las clases y de los encajamientos silogísticos.

Posteriormente, y pese a algunos progresos locales (lógica estoica, descubrimiento de la disyunción por Buridan, intuiciones de Leibniz, etc.), la lógica quedó más o menos estacionaria hasta su renacimiento bajo la influencia de Hamilton, Jevons, Boole, de Morgan, etc., es decir, hasta su matematización y hasta el descubrimiento del álgebra de Boole, fundamento del cálculo de las proposiciones. A partir de aquel momento, bien se podía hablar, y a menudo se habló, de una oposición entre la lógica filosófica, fiel a la tradición escolástica, y la lógica científica o matemática, pero esto no era nada más que una forma de expresión que no encubría conflicto real, como el que opone hoy día la psicología científica y

la psicología filosófica. En efecto, los profesores de filosofía no podían declarar falsa la nueva lógica: sencillamente, la ignoraban seguidos en esto por los manuales con sus clásicos retrasos, y no podían rebelarse contra una autonomía forzada, por decirlo así. Por otra parte, los lógicos no declaraban falsa la silogística (salvo uno o dos errores aparentes sencillamente debidos a un defecto en la explicación) y no podían reprocharle sino su insuficiente formalización y su insuficiente generalidad.

Y sin embargo, a pesar, o a causa de esta misma autonomía, condición indispensable de sus progresos desde el siglo XIX, la lógica prestó a la filosofía inapreciables servicios, tanto proporcionando el ejemplo de una disciplina normativa coherente como prestando su ayuda técnica para todas las formalizaciones. En la lógica se inspiran los metafísicos deseosos de normas absolutas, pero sin estorbarle en nada, pues esas normas no intervienen en el trabajo técnico de la axiomatización. El antipsicologismo de Husserl, etc., se inspira en la lógica, sin estorbarla también, ya que su método moderno queda en principio ajeno a todo recurso a los hechos mentales, etcétera.

Por fin, la lógica constituye una indispensable referencia para la epistemología que sólo en ella encuentra las precisiones necesarias en cuanto a la coherencia formal y deductiva por oposición a las cuestiones de hecho relativas a las actividades del sujeto.

4. La psicología, ciencia de los hechos, conquistó su autonomía con un considerable retraso con respecto a la lógica, ciencia deductiva, por las mismas razones por las que la física experimental sólo se desarrolló siglos más tarde que las matemáticas. La primera razón de ello es que las normas, los antecendentes y los consecuentes de un razonamiento, las implicaciones, etc., son directamente asequibles al espíritu, que puede analizarlos y manejarlos; por el contrario, un hecho experimental supone una disociación de los factores que no se pueden obtener de manera deductiva y supone una experiencia controlada, por oposición al hecho bruto, asequible a la

experiencia inmediata, pero casi siempre engañosa. La segunda razón es que un hecho es inseparable de una interpretación, primero, en tanto que es una respuesta a una cuestión previa y que, plantear bien la cuestión, supone toda una elaboración; luego porque su lectura y puesta en forma implican una estructura a la vez solidaria del sistema de las hipótesis que han conducido a la cuestión, y más o menos revisable en función de las respuestas. Contrariamente a las opiniones del sentido común, mucho más difícil es comprobar hechos y analizarlos para reflexionar o deducir, y por eso las ciencias experimentales han nacido mucho después que las disciplinas deductivas, constituyendo simultáneamente el cuadro y la condición necesarios de aquellas, si bien son insuficientes en sí mismas.

Así la psicología consistió durante mucho tiempo en observaciones y análisis dispersos, provocados por los filósofos al azar de sus trabajos, lo que constituyó seguramente una de las fuentes de la psicología científica. Al lado de anotaciones erróneas y de especulaciones sobre el alma, se encuentran en efecto, en los grandes autores, una gran número de ideas fecundas que luego han dado lugar a investigaciones sistemáticas. Pero a pesar de las observaciones fundamentales de Kant sobre el Yo como unidad de percepción excluyendo todo substancialismo, ocurre igualmente que esa psicología precientífica ha sido puesta muy a menudo al servicio de especulaciones espiritualistas. Por lo tanto cuando se constituyó la psicología científica bajo una forma autónoma desconfió largo tiempo del estudio directo de las funciones superiores y se ocupó primero de los problemas de sensación, de percepción, de asociación, etc., en un contexto psicofisiológico. Esta situación provocó un incomprensible conflicto, cuya continuación es fuente de crecientes absurdos, entre unos autores que abordaban problemas interesantes, pero que los trataban superficialmente sin respetar las reglas de comprobación, y los que se sometían a una disciplina experimental, pero reduciendo su campo excesivamente. De aquí nació la idea, en otros do-

minios inconcebible, de una psicología que pudiera competir con la psicología científica, y que hallaría una natural motivación suplementaria en la necesidad filosófica, muy legítima, de una coordinación de los valores (como si una «antropología filosófica», como a menudo se dice, pudiera intentarse con conocimientos superficiales).

Este problema es demasiado importante para que nos podamos contentar con algunas anotaciones: le consagraremos todo el capítulo IV.

5. Queda la teoría del conocimiento, que ha sido la gran conquista del pensamiento filosófico desde Platón hasta casi todos los coetáneos; el problema ahora es examinar si por la naturaleza de sus problemas está destinada a quedarse necesariamente ligada a la metafísica o si presenta, de derecho o de hecho (disyunción no exclusiva) unas tendencias a la autonomía, como ocurrió con la lógica y la psicología.

De derecho, parece evidente que la epistemología es soberana, pues si se quiere construir una metafísica las cuestiones son establecer si es posible y en qué condiciones un conocimiento metafísico. Sin embargo se tuvo que esperar a Kant para plantear esas cuestiones en toda su amplitud y, como bien se sabe, resolvió la primera por la negativa, en lo que toca a la razón pura teórica, y substituyó la metafísica dogmática por lo que se puede llamar una «sabiduría» fundada sobre la razón pura práctica. Sabiduría por otra parte tan efímera que los postkantianos se apresuraron a transformar el aparato crítico en un Yo absoluto, etc.

De hecho, la epistemología ha presentado todos los indicios acostumbrados de una tendencia a la autonomía: delimitación de los problemas, constitución de métodos internos de comprobación y aportaciones de las demás ciencias ya constituidas.

La delimitación de los problemas empezó con Descartes, Leibniz y Kant; este último quiso dar bajo una forma estática un cuadro exhaustivo y definitivo de las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento,

de los esquemas *a priori*, y resultaron cantidad de problemas especiales que han dado lugar a delimitaciones cada vez mayores. Recordemos, por ejemplo, que la solución —por otra parte muy discutible— que daba Kant al problema del número apoyándolo en el tiempo y no sólo sobre las categorías de cantidad del entendimiento, fue tomada de nuevo por Brouwer que hizo de ella un instrumento de resistencia contra la reducción lógica de Frege, Whitehead y Russell (ejemplo del paso de un problema de epistemología general a una epistemología matemática y lógica cada vez más especializada). Recordemos también que la interpretación kantiana del espacio como forma *a priori* de la sensibilidad ha provocado dos grandes clases de trabajos. Unos, realizados por los primeros psicólogos experimentales, que no eran tan ajenos como se ha dicho a los grandes problemas filosóficos: ya que se trataba de «sensibilidad» el control era posible y algunos grandes psicofisiologistas como Müller y Hering han sostenido explícitamente la tesis kantiana, bajo el nombre de «nativismo», contra el «empirismo» de Helmholtz (quien hacía intervenir unas inferencias inconscientes incluso en la percepción). El problema siguió siendo estudiado en el terreno experimental y el constructivismo espacial, que parecía llevar ventaja, está más cerca de un kantismo hecho dinámico que del empirismo puro. Por otra parte, el descubrimiento de las geometrías no euclidianas contradijo la letra pero no el espíritu del apriorismo kantiano (bien se sabe que Poincaré, a pesar de su convencionalismo, hacía de la noción de «grupo» una estructura *a priori*) y ha dado lugar a toda una epistemología geométrica especializada.

Esta especialización de los problemas, cada día más acentuada (piénsese por ejemplo en la obra de E. Meyerson, consagrada en su totalidad a la epistemología), condujo naturalmente a una creciente precisión de los métodos, con deseo de substituir la mera reflexión por la comprobación. Este progreso ha sido en el plano de la demostración deductiva considerable pero mucho menos notable en el terreno de los hechos. Y, en ambos casos,

se manifestó el progreso, entre otras cosas, por las contribuciones cada día más importantes que han realizado las mismas ciencias y no sólo ya los filósofos de oficio.

En el terreno del análisis deductivo, el desarrollo autónomo de la lógica provocó dos grandes grupos de trabajo que se revelaron fundamentales para la epistemología matemática, y cuya técnica creciente ha hecho de esta última una rama de las matemáticas, consagrada a la teoría de los fundamentos (hasta el extremo que hoy en día casi todos los congresos internacionales de matemáticas dedican toda una sesión a esa nueva rama). El primero de estos temas de estudio planteó la posible reducción de las matemáticas a la lógica. Tal posibilidad, afirmada con brillantez en *Principia mathematica* de Whitehead y Russell, pero rechazada por otros, fue estudiada bajo todos sus ángulos, mientras que los trabajos de otro grupo de autores, entre ellos, principalmente, Hilbert, Ackermann y Bernays trataban de demostrar la no contradicción de las partes fundamentales de las matemáticas, como la aritmética. Estas investigaciones diversas desembocaron, hacia 1930, en el descubrimiento, hecho por Goedel, de teoremas que marcaron un giro definitivo en la epistemología matemática y cuyo sentido general es la imposibilidad de demostrar la no contradicción de una teoría por sus propios medios o por medios pobres. De ello resulta la idea esencial de un constructivismo tal que, para asegurar la coherencia de las teorías de base, hay que construir sobre ellas teorías cada vez más sólidas, que asimismo se apoyen sobre las siguientes, etc. Se ve la importancia epistemológica de tal concepción que contradice a la vez el platonismo y el reduccionismo positivista en beneficio de una constructividad entrevista por muchos filósofos pero, en adelante, sostenida por una epistemología interna mucho más rica y precisa.

En el terreno de los hechos, un movimiento esencial se dibujó en la epistemología de lengua francesa, mientras que el empirismo anglosajón planteaba otros problemas. Después de los trabajos de Cournot, tan notables

y durante tanto tiempo desconocidos en su justo valor, sobre el análisis del pensamiento científico en una perspectiva, llamémosla sincrónica, cierto número de autores com G. Milhaud, L. Brunschvicg, P. Boutroux y A. Reymond han comprendido que la significación epistemológica de una teoría científica sólo se desprende plenamente al situarla en su perspectiva histórica, en tanto que responde a unas cuantas cuestiones planteadas por las doctrinas anteriores y en tanto que prepara las siguientes, en un juego de filiaciones continuas o de oposiciones. Dicho de otro modo, estando el pensamiento científico en evolución perpetua, el problema de lo que es el conocimiento sólo puede ser resuelto bajo formas más delimitadas, que tiendan a analizar la manera en que se aumentan o se desarrollan los conocimientos en su contexto de construcción real: de aquí el método histórico-crítico, que es uno de los buenos métodos de la epistemología científica.

Pero, por otro lado, gran número de autores han llegado a plantearse unos problemas de hechos en los terrenos más diversos. En el de la epistemología matemática, F. Enriques buscó la explicación de diversas estructuras en las operaciones del pensamiento y de las diversas geometrías en las diferentes escalas perspectivas y H. Poincaré hizo remontar el grupo de los desplazamientos a la organización sensorio-motriz. En el terreno físico, mientras los físicos debatían sus propios problemas epistemológicos en las cuestiones de relaciones con el observador, la realidad y lo observable, los epígonos del empirismo clásico, o «empiristas lógicos», elaboraban una teoría del juicio sintético fundada sobre la constatación perceptiva, en oposición con los juicios analíticos fundados sobre el lenguaje lógico-matemático, etc.

Se impuso pues la idea de estudiar el problema del desarrollo y del aumento de los conocimientos remontando hasta su formación psicogenética y esto por dos razones. Por una parte representaba una prolongación natural del método histórico-crítico, pues, cuando llegamos, por ejemplo, con P. Boutroux, a volver a trazar la

historia de las matemáticas, mostrando cómo los espíritus han pasado del período «contemplativo» de los griegos a un período «sintetista» de combinación operatoria, luego a un período en que se descubre la «objetividad intrínseca» de tales estructuras operatorias, el primer problema que hay que plantear es establecer si esas estructuras presentan algunas raíces naturales y corresponden a unas estructuras generales de la inteligencia, o si son derivación de construcciones puramente técnicas: ahora bien, tal problema sólo puede ser tratado en el terreno psicogenético, quedando muda en tal punto la introspección adulta. Por otra parte desde el tiempo en que los empiristas o sus descendientes invocan, con o sin razón, unos mecanismos psicológicos para explicar ciertos aspectos, por lo menos, del conocimiento, la experiencia perceptiva para el conocimiento físico, el lenguaje para las estructuras lógico-matemáticas, etc., hay que comprobar lo que valen tales afirmaciones en los mismos terrenos en que se sitúan sus autores y, para esto también, sólo la psicogénesis es esclarecedora.

Así nació la epistemología genética, investigación esencialmente interdisciplinaria, que se propone estudiar el significado de los conocimientos, de las estructuras operatorias o de nociones, recurriendo por una parte a su historia y a su funcionamiento actual en una ciencia determinada (siendo esos datos proporcionados por los especialistas de esta ciencia y de su epistemología, a su aspecto lógico para cuya solución se recurre a los lógicos) y por otra parte, a su formación psicogenética o a sus relaciones con las estructuras mentales (dando lugar este aspecto a investigaciones de psicólogos de oficio que se interesan también en la epistemología). Así concebida, la epistemología ya no es cosa de mera reflexión sino que, proponiéndose captar el conocimiento en su aumento (pues la misma formación es un mecanismo de aumento que no comporta nunca ningún comienzo absoluto), y suponiendo que tal incremento procede siempre de cuestiones de hechos y de normas, se esfuerza por conciliar las únicas técnicas decisivas para decidir sobre

tales cuestiones: la lógica, que ya nadie pone en tela de juicio bajo su forma especializada, la historia de las ideas y la psicología de su desarrollo, siendo esa última constantemente evocada en las cuestiones de inteligencia propiamente dicha, implícita o explícitamente, pero casi nunca bajo su forma experimental y especializada.

Estas diversas indicaciones, aunque sumamente esquemáticas, bastan para mostrar que la epistemología nacida de la reflexión filosófica se ha orientado por sí misma, mediante sus propios progresos técnicos, hacia una autonomía frente a la metafísica. Tal autonomía ha sido conquistada sin ruido ni declaraciones colectivas, contrariamente a la de la psicología, y tiene que compararse más bien con la que ha marcado la evolución de la lógica. Pero la epistemología científica está sensiblemente menos avanzada en esta dirección, porque sus mayores trabajos han sido, en estas últimas décadas, obras de investigadores ocupados en muchos otros trabajos, sin dedicarse exclusivamente al análisis epistemológico y, sobre todo, porque una especialización completa en las investigaciones epistemológicas supone casi necesariamente la colaboración interdisciplinaria.

La conclusión general de estos puntos (1-5) es que, aparte la metafísica, todas las investigaciones filosóficas sobre unos problemas susceptibles de ser delimitados tienden a diferenciarse bajo formas que se acercan cada día más a la investigación científica, porque la diferencia entre las ciencias y la filosofía no estriba en la naturaleza de los problemas, sino en su delimitación y en la creciente tecnicidad de los métodos de comprobación. Pero no piensan así gran número e incluso, sin duda, la mayoría de los filósofos. Los capítulos III y IV tratarán, pues, de examinar las demás posturas sobre estos problemas centrales de método.

III. El falso ideal de un conocimiento supracientífico

El capítulo anterior ha evocado las épocas en que ciencias y filosofía no conocían ningún conflicto y ha recordado algunos medios, aplicados desde hace mucho tiempo o aún en vías de desarrollo, que permiten restablecer la armonía mediante una delimitación o una especialización de los problemas. Ya es hora de estudiar la situación mucho más grave, origen de verdaderos conflictos, que nació a lo largo del siglo XIX cuando determinadas filosofías llegaron a creer que estaban en posesión de un modo *sui generis* de conocimiento, superior al de las ciencias. Conviene ahora tomar posición frente a ese «conocimiento» paracientífico, tomado como supracientífico.

A) Para volver a poner un ejemplo, refiriéndonos de nuevo a la finalidad (véase capítulo II, apartado *A*), conozco algunos filósofos muy inteligentes y en absoluto dogmáticos para los cuales la «ciencia» debe excluir el concepto de finalidad en el análisis y en la explicación de los procesos vitales, y la «filosofía» debe prescindir de una noción adecuada de la vida orgánica sin incluir la finalidad. No se trata aquí de valores morales o de otra clase, sino más bien de una noción propia de la filosofía biológica en oposición a la biología. Uno de ellos no dudaba en concluir, inspirándose en Merleau-Ponty, que «jamás» la ciencia proporcionará una explicación suficiente del concepto de «estructura total» del organismo.

Sin referirnos por ahora a la fenomenología, y quedándonos en el plano del mero sentido común, ¿cuál puede ser, para el que niega o acepta la finalidad pero en los dos terrenos científico y filosófico a la vez, la significación de tales afirmaciones, hoy en día relativamente generalizadas y que hubieran asombrado a un cartesiano

o a un leibniziano? El problema no es el de la finalidad, sino más bien la dualidad de los modos de conocimiento respecto de ella. El problema no se plantea porque la finalidad encubra oscuridades: la atracción a distancia y de velocidad infinita que parecía imponer la gravitación newtoniana era mucho más oscura todavía, pero parecía constituir, o bien un hecho, o bien una interpretación del mismo más o menos inevitable (y no bastaba con declararla verdadera filosóficamente y falsa científicamente, o a la inversa). El problema es: ¿cómo es posible declarar simultáneamente inaceptable y aceptable o hasta necesaria una noción refiriéndose a los mismos objetos, pero según se les considere científica o filosóficamente? Evidentemente es porque se postulan dos modos de conocimiento, uno de los cuales es superior al otro, porque logra captar la esencia, mientras que el otro es inferior en tanto que mero lenguaje o conocimiento incompleto, limitado por determinadas fronteras (lo espaciotemporal, etc.) o por determinados principios (positivistas, etc.). Bien, pero si existe un conocimiento superior que lo abarca todo, incluido lo inferior, y un conocimiento inferior fatalmente limitado, ¿por qué no expresarlo claramente? Es precisamente lo que ocurre y por ello hay numerosos biólogos finalistas y filósofos. Pero entonces se plantea un grave problema: ¿por qué eso no les ayuda en nada?

La gravedad de este problema consiste, en efecto, en que se toma la palabra «verdad» en dos sentidos diferentes. Admitir que hay dos clases de verdades es inaceptable al pensamiento, pues la lógica exige la coordinación. Decir que, para la percepción, el sol gira alrededor de una parte visible de la tierra y que por lo tanto la tierra gira alrededor del sol, he aquí dos verdades, si se quiere, pero relativas a unas escalas de fenómenos que es fácil coordinar. Afirmar, por el contrario, que la estructura del organismo es asequible únicamente a la intuición filosófica y que incluye, entre otras cosas, la finalidad, mientras que el honrado biólogo que trabaja día tras días en su laboratorio (y con métodos que rindan)

nunca comprenderá nada en cuanto que está limitado por una ceguera eurística y conceptual que le impide beneficiarse de las mismas intuiciones, ya no es referirse a unas escalas distintas pero coordinables, sino cortar fríamente el pensamiento humano en dos sectores heterogéneos y abusar de la gran palabra «verdad» para darle dos significaciones incompatibles.

El sentido corriente de la palabra «verdad» se refiere a aquello que puede ser controlado por cada uno. Poco importa el procedimiento de control con tal de que sea accesible y de que proporcione al sujeto la garantía de que no está centrado en su Yo o en la autoridad de un maestro, sino que lo que piensa y sostiene puede ser controlado por aquellos que dudan. Si la finalidad del organismo fuese «verdadera» en este sentido, aunque no se la pudiera comprobar en el microscopio y que para alcanzarla fuese necesario entregarse a un esfuerzo de deducción y abstracción tan laborioso como se quiera, pero cuyas reglas pudieran ser proporcionadas, sería entonces una verdad, a secas: una verdad, pues, científica como muchas otras, comprendidas solamente por una *élite*, pero asequible a todos con tal que se les dedique el esfuerzo requerido. Decir, por el contrario, que la finalidad se impone a la «filosofía» es olvidar deliberadamente que existe un gran número de otras filosofías, y que ni Descartes, ni Spinoza ni la dialéctica moderna se benefician de las mismas intuiciones. La «verdad», en este segundo caso, ya no es entendida como verificación mediante un cálculo o una técnica asequible a todos, sino como aceptación por vía de persuasión o de conversión, es decir, como conformidad con un sistema. Claro está, el álgebra es un sistema, la biología también, etc.: entonces, ¿por qué no el bergsonismo o la fenomenología? Sencillamente porque algunos tienen escrúpulos en creer antes de estar completamente convencidos, o en llamar «verdad» a lo que comporta aún cierta parte de creencias, aún consideradas como evidentes cuando se trata de «evidencias» que son particulares a los demás o, por analogía, a uno mismo.

B) Pero quizás tal actitud no consista más que en unas reacciones afectivas, y en un mundo en que la «existencia» subjetiva ha llegado a ser fuente de verdad, podría muy bien ocurrir que algunos sistemas, que por lo menos existen, sean la verdad de mañana. Tratemos, pues, de comprender las causas que han originado la tendencia a admitir una forma de conocimiento peculiar a la filosofía y superior al conocimiento científico, y después trataremos de apreciar las razones invocadas, particularmente por la fenomenología que es con mucho el sistema más notable de los que se fundan sobre tal creencia.

1. El primer factor discernible es, sin duda, la búsqueda del absoluto. Mientras no existían conflictos entre ciencias y filosofía, la metafísica podía aparecer como una síntesis suprema que abarcaba todo el saber y sin necesidad alguna de forma especial de conocimiento para superar las disciplinas particulares. A partir del giro decisivo traído por la crítica kantiana, que rehusaba a la razón teórica el derecho a franquear los límites de la estructuración de lo real, el heroísmo de tal postura no bastó para acabar con la necesidad del absoluto y los continuadores han buscado en las estructuras *a priori*, no ya un cuadro epistemológico de las condiciones del saber, según la ascesis kantiana, sino la expresión de un poder peculiar al pensamiento filosófico que, determinando los instrumentos previos necesarios a la ciencia, se coloque sobre ella. De esto resultó, con ayuda de la necesidad de absoluto, una postura supracientífica, ya no por síntesis sino por delimitación de niveles.

Es inútil recordar las manifestaciones múltiples de esta misma tendencia que consiste, bajo todos sus aspectos, en encerrar el saber científico en determinadas fronteras constitutivas del «fenómeno» y en buscar los fundamentos de tal forma limitada de conocimiento para alcanzar una forma de nivel superior. Pero lo que sí importa destacar es que tal procedimiento, totalmente legítimo en sí, puede dar lugar a unos cuantos procesos, sean puramente especulativos, sean metódicos y controlados. Ahora bien, vista bajo esta última forma, el proceso fun-

damental de diferenciación de los niveles no es ajeno a las ciencias mismas y sería cometer un error fundamental creerlas establecidas en un mismo plano. Considerando únicamente la física, por ejemplo, los «fenómenos» se distribuyen en numerosos escalones, no porque existan ya, organizados, y que, mediante el empleo del microscopio o del telescopio, aparezcan diferentes, sino porque, según la profunda reflexión de Ch.-Eugène Guye, es la misma escala la que crea el fenómeno. En otras palabras, la física remite a unas cuantas series de estructuraciones, pudiendo cada una ser considerada como un conocimiento de nivel superior con relación a las precedentes. Por otra parte, del establecimiento de las leyes a la explicación causal o deductiva de las mismas, características de la «física teórica», y de aquélla a esta deducción pura y autónoma, constituida por la «física matemática» (a propósito de la cual, A. Lichnerovicz ha mostrado en sus obras, y S. Bachelard, mediante un profundo análisis histórico-crítico, cuánto se diferenciaba de la física teórica), hay de nuevo cambios de plano o de nivel, de modo que el fenómeno acaba por ser integrado en un universo conceptual que abarca todos los posibles y no ya solamente lo real. Cuando, en fin, una ciencia como las matemáticas, engloba en sí misma su propia epistemología bajo la forma de un análisis sistemático y científico de sus fundamentos, queda patente que una misma disciplina multiplica aun desde el interior sus propios niveles de construcción y de reflexión.

Al querer encerrar las ciencias en determinadas fronteras para facilitar la creencia en la posibilidad de un modo de conocimiento específico y superior, las filosofías paracientíficas se exponen, pues, al peligro de ver aquellas fronteras desplazarse sin cesar e invadir su propio terreno con métodos mucho más sólidos.

2. Existe una segunda causa general que explica las tendencias paracientíficas y releva siempre la necesidad de especulación, pero esta vez en el otro campo. Tal necesidad estriba, en efecto, en la naturaleza humana, y la ventaja de los filósofos, cuando ceden a ella, es poseer

una cultura histórica que les permite dar la vuelta a las hipótesis antes de encontrar otras nuevas. Cuando quisieron prolongar su saber naciente hacia una metafísica, ciertos hombres de ciencia del siglo XIX y, en particular, algunos biólogos sin cultura matemática, lógica o psicológica, abrazaron un materialismo dogmático que redujo tanto más al público (sin hablar de los factores sociales) cuanto que parecía derivarse directamente de la ciencia. Lo asombroso es que los filósofos hayan sido víctimas de la misma ilusión, de tal modo que para reaccionar contra el materialismo se han entregado a la crítica de la ciencia como tal.

Una crítica del conocimiento científico se llama una epistemología y todo estudio epistemológico es bienvenido, cualquiera que sean sus intenciones. Así pues, la famosa tesis de E. Boutroux sobre *La contingencia de las leyes de la naturaleza* es de gran interés en cuanto crítica del ideal de deducción absoluta y en cuanto refutación del reduccionismo. Desde este punto de vista la marcha posterior de las ciencias le dio plenamente la razón. En efecto, es cada vez más patente que en todas las situaciones en que se ha logrado una reducción de lo superior a lo inferior o de lo más complejo a lo más simple, tal reducción se convierte en recíproca, o sea que lo inferior queda enriquecido con algunos de los caracteres de lo superior y que lo «más simple» se vuelve más complejo. Por ejemplo, al reducir la gravitación a las curvas del espacio —lo que parecía una reducción de lo físico a lo geométrico— Einstein fue llevado a vincular esas curvas con las masas, de manera que la reducción fue recíproca. El día en que se reduzca lo vital a lo fisicoquímico decía Ch.-E. Guye, lo fisicoquímico quedará enriquecido con muchas propiedades desconocidas hasta la fecha (y la comprobación de esa doble anticipación es facilitada por la biología molecular contemporánea). Pero tan profunda como sea la tesis de Boutroux desde el punto de vista epistemológico, queda sobremanera patente que su intención de defender la libertad moral contra el materialismo dogmático lleva en efecto a

una refutación del mismo pero en absoluto a otorgar a la filosofía un modo específico de conocimiento (como Bergson, discípulo de Boutroux, sacó en conclusión), ya que su crítica de la ciencia consistió de hecho en una toma de conciencia de los mismos procedimientos de la deducción constructiva propia de la explicación científica, proceso que no había captado el materialismo.

Por el contrario, la no menos famosa tesis (anterior) de Lachelier sobre *Los fundamentos de la inducción,* que con fineza Lalande llamaba agudamente «este librito que tenemos más la oportunidad de admirar que de utilizar», contiene algunas anotaciones sugestivas sobre el proceso inductivo, pero pretende hacerse solidario de una armonía de conjunto de la naturaleza en el que estuviera implicada la finalidad. Si este resultado se invocase como indicio de un conocimiento filosófico capaz de sobrepasar el conocimiento científico, sería fácil contestar que, para el investigador, la inducción supone claramente una hipótesis, por lo tanto una intención, un plan, etc., pero que la inducción podrá ser utilizada con mayor éxito si la naturaleza de los hechos que trata de alcanzar comporta una proporción mayor de aleatorio, como en los casos de una estructura organizada, por ejemplo, en biología: el cálculo es mucho más asequible en el primer caso, como muestran la termodinámica y la microfísica.

En pocas palabras, la reacción de la filosofía contra el materialismo dogmático constituye sin duda uno de los factores que explican psicológicamente la necesidad de un modo de conocimiento específico y supracientífico, pero si tal necesidad fue rematada por un éxito fácil, eso no prueba en absoluto la originalidad de los modos de conocimiento empleados, pues han llevado a unas tesis muy discutibles como en el caso de J. Lachelier, o a un reajuste de la epistemología a las tendencias reales de las ciencias por oposición a las metafísicas cientificistas o a la epistemología positiva.

3. El tercer factor que se invoca, y que naturalmente converge con la resistencia al materialismo, pero es mucho más general, es el deseo de asegurar a la coor-

dinación de los valores y a la fe razonada un modo de conocimiento metafísico independiente de la ciencia y superior a ella.[1] Como ejemplo de la acción de ese factor en general, se puede citar la psicología metafísica de Maine de Biran, una de las fuentes a su vez de la corriente espiritualista que pasó de Ravaisson a Lachelier, Boutroux y Bergson y al eclecticismo de V. Cousin y de Royer-Collard. El intento principal de Maine de Biran era refutar el empirismo y en particular la interpretación de la causalidad propuesta por Hume, poniendo en el Yo y el esfuerzo voluntario la captación directa de las realidades de la substancia, de la fuerza y de la causalidad. En el capítulo IV volveremos sobre los errores de introspección que han conducido a tales resultados y que son un buen ejemplo de los posibles errores acarreados por una exclusiva llamada a esta introspección por oposición a los métodos psicofisiológicos, psicopatológicos y genéticos (lo que, digámoslo desde ahora, no quiere decir que tales métodos olviden el estudio de la conciencia o del sujeto, como lo creen o dicen los partidarios de la psicología filosófica, aprovechando el equívoco que supone la introspección ligada sólo al Yo y la toma de conciencia situada en el contexto de tales comportamientos). Por ahora contentémonos con anotar que, entre el ideal de un conocimiento metafísico fundado directamente en la intuición del Yo y de sus poderes, y el ideal de un conocimiento metafísico fundado en la crítica de la ciencia, lo único común es la añoranza de un conocimiento metafísico «superior» a la ciencia, pero, aparte ese deseo común, son contradictorias las dos posturas como bien lo había visto el genio de Kant, en su crítica de la «psicología racional» (la de Ch. Wolff que compartía con Maine de Biran la misma inspiración leibniziana). Hacer la crítica de la ciencia consiste, en efecto, en mostrar que toda experiencia es una estructuración de lo real en la que el sujeto epistémico toma parte activa, de tal manera que el co-

1. Esta superioridad está sugerida o reforzada por la distinción religiosa entre la naturaleza y las realidades trascendentes.

nocimiento aparece como unas interacciones entre las operaciones estructurales del sujeto y las propiedades del objeto. Planteado esto, no hay ninguna razón, a no ser que sea afectiva, para suponer que la «experiencia interior» escapa a la regla común, ya que en la introspección una parte del Yo mira la otra y constituye, pues, un sujeto conocedor respecto del sujeto por conocer o conocido. Sostener que en la introspección no hay tal división y que el sujeto conocedor o epistémico se confunde con el sujeto conocido o individual sería a la vez negar la introspección (pues cuando las dos partes del sujeto vuelven a identificarse ya no hay introspección sino una actividad cualquiera) y negar la universalidad y la actividad necesaria del sujeto epistémico. Por eso Kant mostró que el Yo no tenía nada de una substancia, de una fuerza o de una causa, sino que debía su identidad a una «unidad de percepción» interna. La psicología metafísica de Maine de Biran (además de excelentes anotaciones psicológicas) transforma, pues, esta estructuración no ética del Yo conocido por el Yo conocedor en un Yo metafísico en un plano más modesto pero de manera semejante a la de Fichte, Schelling, y en parte Hegel y Schopenhauer cuando partieron del *a priori* kantiano para volver a construir indebidamente las nociones metafísicas del Yo absoluto, etc.

4. Un cuarto factor, muy visible ya en estos grandes alemanes y que no hizo más que empeorar después, es el romanticismo orientado cada vez más hacia el irracionalismo: desde el momento en que las ciencias persiguen un ideal de racionalidad y que la metafísica se propone alcanzar la totalidad de lo real, si ésta quiere continuar en un grado superior a las ciencias debe defender un modo de conocimiento que alcance directamente lo irracional. Tal es, la intuición de Schelling a Bergson en el sentido transracional que ha tomado. Y tal es el alimento esencial del existencialismo actual cuya boga reemplazó después de la Segunda Guerra Mundial a la del bergsonismo, impuesto después de la Primera. Kierkegaard, que era un hombre libre, no gustaba de las

filosofías y descubrió con razón que su propia existencia estaba por encima de todo y no entraba en los cuadros de un sistema: luego, con algún retraso, en verdad, ¡se le ha jugado la misma broma que a Kant haciendo de él el punto de partida de nuevos sistemas!

Pero una cosa es la existencia y otra el conocimiento de la existencia. Si el filósofo no quiere confundirse con un novelista, cuyo genio consiste en tomar lo real a través de su visión del mundo, sin preguntar por él independientemente (aún cuando pertenezca a una escuela realista o naturalista, lo que es una forma particular de visión personal) es necesario que se provea de una epistemología del conocimiento de la existencia, y eso es lo que hará al afirmar que esa visión del mundo es un conocimiento como cualquier otro con tal de pensar al *minimum* y de alcanzar lo que está «ofrecido» en la experiencia vivida inmediatamente antes de toda reflexión, como si hubiese aquí una intuición primordial fuente de (o de todo) conocimiento. Volveremos en el capítulo IV a tratar de la ilusión psicológica fundamental que consiste en buscar un principio absoluto de conocimiento en una toma de conciencia elemental, ya que todo conocimiento está ligado a la acción y condicionado, pues, por esquemas anteriores de actividad; y luego, abordaremos el examen crítico de la epistemología de Husserl. Contentémonos, pues, por ahora, con anotar que si esta intuición de lo vivido es dada como un modo filosófico de conocimiento superior al saber científico porque, como dice Merleau-Ponty: «Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido», la ambición metafísica se hace muy modesta y se aparta cada vez más, con tal irracionalismo (hablamos de Merleau-Ponty, pues Husserl va mucho más allá de este punto de vista nacido en él), de la posibilidad de fundar la ciencia y por consiguiente de dominarla; en efecto, si realmente todo el universo de la ciencia está «construido» sobre el mundo vivido, no es a la manera de un edificio construido sobre sus cimientos, pues lo propio del pensamiento científico es alejarse cada vez más de este mundo vivido, contradiciéndolo

en vez de utilizarlo. Por el contrario el verdadero punto de partida del universo de la ciencia hay que buscarlo en el mundo de las acciones y no en la percepción separada de su contexto motor y práctico, pues la operación del pensamiento prolonga la acción corrigiéndola sencillamente en vez de contradecirla.

5. Un último factor esencial de la creencia en un conocimiento filosófico de un tipo distinto y, por consiguiente, superior al del conocimiento científico es más prosaico, porque es de naturaleza sociológica, pero no por eso deja de jugar un papel importante no en los creadores sino en la opinión pública filosófica. Desde que la filosofía corresponde a un oficio muy cundido, considerado y acantonado en una facultad cada día más ajena a la de las ciencias por la misma evolución de las cosas, es lógico que la iniciación directa a tal disciplina, sin ninguna preparación científica previa excepto la del nivel secundario, conduce a unas costumbres de pensamiento que favorecen la convicción en una independencia radical del conocimiento filosófico. La ausencia de toda resistencia excluye cualquier control y entonces la filosofía de las ciencias aparece como una mera especialización entre todas las otras posibles, es necesario un excepcional valor filosófico para llegar a precisar respecto del saber positivo las condiciones epistemológicas previas a una reflexión filosófica; por el contrario, es demasiado fácil hacerse la ilusión de puntos de partida absolutos propios de la especulación.

En suma, esas diversas razones convergen para traer una creencia común en un dualismo fundamental del conocimiento; por una parte el saber «positivo» al que se trata entonces de fijar límites, y vamos a ver (desde el punto *C*) las variaciones de método en cuanto a la fijación de tales límites; por otra parte un saber de esencia superior, que se ofrezca como fundamento al conocimiento científico o que se relacione con otros terrenos en los que la ciencia es incompetente. Tomando como objeto de discusión la intuición bergsoniana y la intuición fenomenológica (no sólo porque son los productos de las dos

tendencias paracientíficas más notables, que se han afirmado a lo largo de este siglo, sino también porque sus creadores estuvieron muy cerca de los problemas de la ciencia), el problema a examinar ahora es la validez de tales modos de conocimiento: siendo una intuición a la vez toma de posesión del objeto y garantía de verdad para el sujeto, ¿proporciona efectivamente esa dualidad en la unidad un conocimiento distinto de la experiencia y de la deducción, o la unidad propuesta no es más que aparente?

C) El ideal de un conocimiento supracientífico nacido en el siglo XIX tuvo, al principio, la forma francamente especulativa del idealismo alemán, o la forma más modesta, con más atención a la epistemología, de una crítica de la ciencia. Ahora bien, esa segunda forma desembocó a finales del siglo XIX y a lo largo del XX en una concepción nueva: la idea de que, en el mismo terreno de las «cosas» y de los fenómenos había sitio, al lado del conocimiento científico y con tal de precisar sus límites con bastante rigor, a otro conocimiento de esos objetos y fenómenos que sería susceptible de una completa independencia y de un progreso infinito. Bergson y Husserl han seguido esa nueva vía, pero con métodos muy distintos: el primero se apoya en las antítesis en el seno de una misma realidad, para mostrar que si el saber racional tiene éxito legítimo en una de las dos direcciones posibles, la otra queda abierta a un modo diferente de conocimiento; el segundo procede al contrario por niveles en profundidad tratando de librar bajo el nivel espacio-temporal o «mundo», pero para los mismos objetos y en los mismos terrenos, un universo de esencias obtenidas por reducción o «puestas entre paréntesis» descendiendo bajo el nivel inicial. Ambos persiguen el mismo propósito, de limitación del saber científico y de constitución de un conocimiento filosófico específico y autónomo; los dos métodos no son, pues, en absoluto paralelos, ya que el «mundo» positivo del que quiere escapar Husserl abarca el tiempo, mientras que una de las antítesis fundamentales del bergsonismo es la del espacio,

reservado a la ciencia racional y de la duración pura, terreno de la intuición metafísica: por lo tanto, un continuador de Husserl, J.-P. Sartre, dirá que la intuición bergsoniana no alcanza el ser como la de Husserl y que la duración pura no es más que un hecho contingente, comprobado empíricamente.

Es interesante anotar desde el principio esas contradicciones entre los dos grandes sistemas fundados sobre la intuición filosófica del ser, pues los dos métodos hubieran podido ser complementarios, procediendo por antítesis o por niveles, ya que tratan de los mismos problemas como el de situar las matemáticas o la psicología respecto del pensamiento filosófico. Cuando en las ciencias deductivas un mismo terreno es explorado por vías diferentes, lo que es frecuente, los resultados distintos son siempre no sólo compatibles sino también susceptibles tarde o temprano de deducción los unos a partir de los otros. En el caso de las intuiciones paracientíficas, de las que vamos a hablar, se tiene más bien la impresión de que todas las posibilidades han sido a su vez probadas por insuficiencia de la precedente, de manera que conviene preguntarnos separadamente y para los dos sistemas si, en el terreno que cada uno ha escogido, su crítica de la ciencia es aún valedera hoy día y autoriza ese adelantamiento metafísico bajo la forma que separadamente han propugnado y cuyo único punto común es su voluntad de un conocimiento filosófico específico y autónomo.

Las antítesis bergsonianas —organización viva y materia, instinto e inteligencia, tiempo y espacio, vida interior y acción o lenguaje, etc.— plantean dos problemas: ¿son efectivamente antitéticas? ¿Convergen entre sí por encajamientos o meras equivalencias o presentan intersecciones a todos los niveles? De la solución de esos dos problemas depende finalmente la validez de la «intuición» presentada como el conocimiento filosófico específico.

1. La antítesis de la vida orgánica y de la materia corresponde a un problema científico evidente: el de la

oposición entre la organización creciente que caracteriza a la vida y el desorden progresivo de naturaleza aleatoria que constituye el aumento de la entropía. Grandes autores como Helmholtz e incluso, en fecha reciente, Ch.-E. Guye, se han preguntado si los mecanismos vitales obedecen al segundo principio de la termodinámica y, al contrario, si no había que ver en ellos un antiazar escapando a su dominio. Este dualismo, hasta aquí simplemente posible, ha sido reestudiado recientemente con detalle por Bertalanffy y Prigoyne con su teoría de los sistemas abiertos, cuya aplicación en termodinámica es aún objeto de discusión. Es evidente que el bergsonismo puede justificar su antítesis fundamental invocando tales corrientes de ideas, y el físico O. Costa de Beauregard, en una tesis de filosofía sobre *El tiempo*, en la que mezcla una física precisa con una metafísica algo arriesgada, no vacila en combinar las dos especies de conceptos del bergsonismo y de la neguentropía en el doble sentido físico e informacional (se sabe, en efecto, que la noción de entropía desempeña un papel central en la teoría de la información).

Pero, si la antítesis bergsoniana de la vida y de la materia puede encontrar buenos argumentos en el terreno preciso de la termodinámica de los sistemas cerrados o abiertos, donde se puede justificar la bella imagen de la corriente vital ascendente, una parte de la cual vuelve sin cesar a la materia, no es evidente, aunque este dualismo sea confirmado luego, que sea generalizable al conjunto de las relaciones entre la vida y la materia.

Nos encontramos aquí con el problema del vitalismo y de las explicaciones fisicoquímicas de los procesos vitales, y a la vez, con un cuestión de método de gran interés para lo que nos ocupa, o sea para la intervención del filósofo en las diversas soluciones científicas posibles. En la perspectiva de los niveles superpuestos, que es la de Husserl, el filósofo no interviene, en principio, en el terreno de las ciencias: las deja libres, en Husserl con reconocimiento de la validez de sus métodos (incluso en psicología experimental) porque las conoce; en Sartre

con cierto desdén porque las conoce menos; y se contenta con mostrar que existen otros niveles en los que la filosofía es soberana en su aprehensión de las esencias. Verdad es que en ciertos casos, por ejemplo en matemáticas y en física, Husserl añade que el mismo investigador tendría que alcanzar, o utilizar sin saberlo, esta intuición de las esencias y que, en otras situaciones, como en psicología, quiere limitar el terreno del psicólogo experimental a un terreno limitado, como el espacio-temporal, y completar esta investigación limitada con una psicología filosófica a título de suplemento necesario. Pero el filósofo no interviene en el terreno del saber científico. Al contrario, en la perspectiva de las antítesis bergsonianas, que tiene el mérito de dejar un campo más amplio a las ciencias, el filósofo interviene en sus mismas soluciones y eso plantea otros problemas. Veremos, por ejemplo, en el capítulo V como Bergson, molestado de encontrar algunas características esenciales del tiempo bergsoniano en la teoría de la relatividad, que quería reservar a la conciencia y a la vida, emprendió curiosamente la pura refutación de la mecánica de Einstein. En el terreno de la biología, que aquí nos interesa, tomó naturalmente partido en pro del vitalismo y contra las interpretaciones fisicoquímicas, ya que se trataba de mantener en todos los puntos la antítesis de la vida y de la materia.

Dejando aparte las cuestiones de competencia y esta regla de tecnicidad que F. Gonseth pone en los principios fundamentales de su filosofía de las ciencias, el peligro de tales tomas de posición es evidentemente vincular una verdad metafísica (que se quiere independiente) con la teoría del día o con la postura de los problemas relativa a los conocimientos del día. Ahora bien, en 1907, fecha de la aparición de *la evolución creadora*, sólo dos soluciones parecían posibles: la reducción de lo vital a una fisicoquímica concebida como definitiva, pues los trastornos debidos a la teoría de la relatividad y a la física cuántica aún no habían sacudido en la opinión el edificio, en apariencia inmutable, de la mecánica clásica

y de la física de los principios; o, por el contrario, una teoría específica de los fenómenos vitales renovando el vitalismo clásico a la luz de los hechos nuevos entonces inexplicables por la fisicoquímica conocida. Parecía, pues, razonable tomar partido en pro del vitalismo, primero a causa de la notoria insuficiencia de las explicaciones mecánicas de aquel entonces y, segundo, a causa del renacimiento del vitalismo y, en particular, de la sensacional conversión de Driesch. En efecto, es sabido que después de hacer el descubrimiento de la regeneración de los embriones de los erizos de mar, seccionados en dos en el estadio de la *blástula,* Driesch, en vez de comprender que abría el camino a una ciencia nueva, la embriología causal, que tantos progresos ha hecho luego, quedó impresionado por la novedad del hecho y abandonó todo ensayo de explicación científica para recurrir a las entelequias de Aristóteles, de modo que acabó su carrera como profesor de filosofía.

Pero desde entonces se han producido tres acontecimientos fundamentales. El primero es la transformación radical de la física que, sin renegar de sus adquisiciones anteriores, las ha situado a cierta escala, adoptando para las escalas superiores (relatividad) o inferiores (microfísica) unos modos de explicación entonces completamente imprevisibles. Resulta de esa nueva flexibilidad que si se llega a una explicación fisicoquímica de la vida, será enriqueciendo aún la física ya renovada y logrando así una asimilación recíproca, y no una reducción de sentido único. Pero tan satisfactoria como pueda ser una interpretación respetando las propiedades de organización subrayadas sin cesar por el vitalismo (y juzgadas como inexplicables), se acabaría sin embargo la antítesis bergsoniana, ya que habría continuidad y no ya dualismo radical.

En segundo lugar, esa esperanza de continuidad ha hecho reales progresos con una nueva disciplina, la biología molecular contemporánea, y con las considerables extensiones de la bioquímica: en particular se han descubierto unas formas de organización a medio camino

entre lo físico y lo vital, que poseen ciertas propiedades biológicas generales como la asimilación y les faltan otras como la respiración.

En tercer lugar, y es este punto el que sobre todo debe intersar al filósofo, desde hace algunos años ha dejado de encontrarse en presencia de las alternativas clásicas, mecanicismo o vitalismo, azar o finalidad, etc., ya que concepciones de un tercer tipo como el organicismo de Bertalanffy y, sobre todo, la cibernética, que se sitúa exactamente a medio camino entre lo físico y lo vital[2] se ofrecen hoy para rendirnos cuentas, mediante unos modelos de orden estrictamente causal, de las propiedades específicas del organismo: regulaciones de apariencia finalista, equilibración, etc. Esta tercera perspectiva, que como siempre surgió cuando se estaba en presencia de alternativas insolubles, constituye sin duda alguna la respuesta más peligrosa a la antítesis bergsoniana, primero porque los mismos términos del problema parecen superados y segundo y, sobre todo, porque el modo de pensar cibernético y las construcciones de modelos simulando la finalidad, el aprendizaje e incluso el desarrollo por niveles de equilibrio constituyen un mentís inquietante a la inadaptación congénita de la inteligencia a las realidades vitales, según afirma otra tesis de Bergson (véase apartado 3).

2. La antítesis entre el tiempo vivido (por el organismo o por el sujeto mental) y el espacio físico es mucho más frágil ya que aquí el filósofo, que en principio se ha especializado en el estudio del conocimiento matemático y físico, ha pasado después a la psicología pero sólo mediante el método de la introspección, y peca a la vez de falta de conocimiento de los supuestos psicogenéticos y por error manifiesto en el terreno físico.

En lo referente a los datos psicogenéticos (volveremos en ello en el capítulo IV desde el punto de vista de

2. Ver las excelentes interpretaciones que saca de ella C. H. Waddington, entre otros, desembocando así en una especie de *tertium* entre el lamarckismo y el neodarwinismo.

la crítica de la psicología filosófica, pues aquí no hablamos más que desde el punto de vista epistemológico), la duración bergsoniana, con su propiedad de no ser métrica ni espacializada, pero sí susceptible de dilatación o contracción según su contenido, ya que consiste en este mismo contenido en cuanto construcción o creación continua («el tiempo es invención o no es nada») no es más que uno de los aspectos del tiempo vivido. Y aun éste es un aspecto que no es «puramente» temporal, pues si el tiempo vivido es invención, es necesario que esta construcción cuyo «tejido» es el tiempo («el tiempo es el tejido mismo de la realidad») se desarrolle con una velocidad que no sea nula ni infinita. El tiempo supone, pues, la velocidad, la de los procesos externos percibidos u observados, o la de los procesos internos de la actividad mental, y eso es un primer punto esencial que parece revelar el estudio psicogenético del tiempo. En seguida el sujeto logra espontáneamente tres especies de operaciones temporales que estructuran parcialmente el tiempo vivido, independientemente de todo conocimiento físico: *a*) Una seriación de los acontecimientos según un orden de sucesión. *b*) Un orden tal de los intervalos que, para los acontecimientos ordenados ABC... (acontecimientos externos o internos), la duración AB es considerada más corta que AC aunque esos tiempos no sean homogéneos en cuanto a un transcurso uniforme. *c*) Una métrica tal, resultado de la síntesis de las dos, que si la duración AB está llevada sobre BC, esto supone AC = 2 AB. Ahora bien, esta métrica no supone ni reloj exterior ni recurso a la física y Bergson, que gusta de las imágenes musicales, hubiera podido recordar que la música más popular y espontánea supone tal métrica (independientemente de la escritura musical con blancas, negras y corcheas). La duración vivida por el niño es, así, primero preoperatoria o intuitiva, luego parcialmente operatoria, y la del adulto participa aún de las dos.

En cuanto a la física, cuyo tiempo le parece enteramente espacializado y sin duración alguna con esta duración vivida, Bergson no ha visto (lo que por otra parte

se excusa muy bien antes de la relatividad pero muestra por lo menos que el conocimiento filosófico no se le anticipó) que el tiempo físico es también relativo a la velocidad. De su noción de un tiempo espacializado y, por así decirlo, vaciado de su contenido, Bergson sacó entonces esta consecuencia, que le pareció como una confirmación de sus tesis de que, variando todas las velocidades del universo, no se alterarían las medidas temporales mensuradas por el físico. Pero entonces se produjo la aventura del descubrimiento de la relatividad que contradijo esta tesis: de aquí la reacción de Bergson tratando de refutar a Einstein, y la respuesta de A. Metz que mostró los errores de razonamiento de Bergson.

No queda nada, pues, de la antítesis de la duración vivida y del tiempo espacializado o del espacio físico. El espacio físico también es relativo a su contenido y ambos dependen de la velocidad. En cuanto a las relaciones entre esta antítesis y la de la vida y la materia, claro está que la evolución de la vida es un desarrollo histórico que supone una perpetua «invención» temporal (sin duda, con períodos de aceleración y de aminoramiento). Pero tanto más es la vida invención espacial, cuanto la increíble diversidad de las formas supone una asombrosa combinación geométrica, y han sido mostradas en el paso de una forma de pez o de concha a las formas filogenéticas vecinas unas transformaciones geométricas bien definidas, unas variedades topológicas, afines, etc.

3. Llega ahora la antítesis central de la inteligencia y del instinto, central desde el punto de vista epistemológico ya que la inteligencia, para Bergson, no conoce adecuadamente más que la materia y el espacio, mientras que el instinto, solo o prolongado en intuición, es el único modo de conocimiento adaptado a la vida y a la duración «pura».

Las ideas de Bergson sobre el instinto están inspiradas en las de Fabre, genial observador cuyas interpretaciones estaban algo influenciadas por su teología: inmutabilidad del instinto, por oposición a la flexibilidad de la inteligencia, conocimiento infinitamente preciso

pero limitado y ciego por oposición a los tanteos, pero también con la conciencia y la inteligencia, etc. Mas, desde entonces nuestras informaciones tanto sobre la inteligencia misma como sobre los instintos han sido multiplicadas por los datos psicogenéticos con respecto a la primera y por los estudios experimentales para los últimos, de la escuela llamada «objetivista» (Tinbergen, Lorenz, Von Holst, etc.) y de la escuela francesa de Grassé, Deleurance, etc., y el problema ya no se plantea en los mismos términos.

Para plantearlo bien, hay que notar primero que sería erróneo encerrarse en la alternativa de la continuidad o de la discontinuidad presentada en términos lineales, como si la inteligencia, una vez impulsada, progresase en línea directa y sólo sobre el mismo plano. En realidad la inteligencia se construye por niveles de equilibración sucesivos, tales que el trabajo empieza, sobre cada uno, por una reconstrucción de lo que estaba ya adquirido en el nivel anterior pero bajo una forma más limitada. Así, en el niño se observa un primer nivel de inteligencia anterior al lenguaje bajo una forma sensorio-motriz pero que va ya bastante lejos: esquemas de conversación con la construcción del objeto permanente, reversibilidad con el «grupo» práctico de los desplazamientos, causalidad objetivada y espacializada, etc. En el nivel siguiente, que es el del pensamiento representativo y de las operaciones concretas, este dato sensorio-motriz adquirido debe ser enteramente reconstruido en el plano de la representación (lo que ocupa el período de los 2 a los 6 años) antes de que hacia los 7 años se constituyan las primeras conversaciones representativas y las primeras operaciones reversibles. Luego, a los 11 ó 12 años, un tercer nivel caracterizado por las operaciones formales o hipotético-deductivas, empieza por una reestructuración de las operaciones concretas para que las nuevas operaciones puedan constituirse a título de operaciones con segunda potencia integrando las precedentes.

Ahora bien, si la misma inteligencia procede no de manera lineal sino por construcciones sucesivas en nive-

les diferentes, entonces es evidente que el nivel inferior o sensorio-motriz no puede ser considerado como un principio absoluto y que debe arraigar en un nivel inferior de naturaleza orgánica, que bien podría ser constituido por el sistema de los reflejos y de los instintos (no existe diferencia de naturaleza entre reflejos e instintos, ya que los primeros constituyen sólo determinadas diferenciaciones a partir de actividades rítmicas más globales).

Por otra parte, en lo referente al instinto, se ha comprobado que su infalibilidad y, sobre todo, su inmutabilidad no son absolutas, y en ciertos casos (Deleurance) se descubre un pequeño proceso de aprendizaje que parece tener relación con la inteligencia. Se ha comprobado además, y eso es fundamental, la existencia de «indicios significativos» hereditarios que provocan la actividad motora. Ahora bien, esos indicios se reconocen por asimilación y los esquemas de asimilación (muy distintos de las asociaciones mecánicas) son generalizables (se pueden construir varias especies de «engaño» que imitan el indicio natural y muestran el grado de generalización) y sobre todo, a veces, relativamente flexibles. En el caso de los *stigmergies* de Grassé, mediante los cuales los termites transforman en pilares, etc..., las bolas de tierra amasada, el orden de sucesión de las operaciones no es constante sino que presenta apreciables variaciones. Por fin, y eso es lo esencial, hallamos a todos los niveles, incluso en los Protozoarios, determinados comportamientos de aprendizaje, al margen de los instintos y, en el niño recién nacido, se pueden seguir, por transiciones continuas, las etapas que van desde los movimientos espontáneos globales (próximos al instinto) y de los mismos reflejos hasta los comportamientos condicionados, a las primeras costumbres y a los actos de inteligencia propiamente dichos por coordinación de los esquemas de asimilación propios de las costumbres.

Todos esos hechos parecen, pues, orientar hacia una interpretación según la cual el instinto constituiría una especie de lógica de los órganos (resultando de manera ge-

neral la lógica de la coordinación de las acciones o de las operaciones), de la que está sacada a nivel superior la lógica de los comportamientos sensorio-motrices y de aquí la inteligencia sensorio-motriz cuya existencia es tan evidente en los antropoides y en el niño recién nacido.

4. Si las antítesis precedentes se desvanecen con el análisis se hace muy frágil la tesis epistemológica fundamental de Bergson, según la cual la inteligencia no es apta para entender la vida y se adapta sólo al espacio y a la materia inorganizada, y aún sólo a sus aspectos estáticos y a lo discontinuo.

El primer argumento del filósofo es que la inteligencia ha nacido de la acción sobre la materia, afirmación que entraña una doble dificultad. En primer lugar, la inteligencia procede de la acción en general, y no sólo de la acción sobre la materia. Sobre la persona ajena, sobre el (y por medio del) propio cuerpo, tanto como sobre los sólidos inanimados. En segundo lugar, y sobre todo, la lógica y las matemáticas no resultan de la forma de los objetos a los que se puedan aplicar, o volveríamos al empirismo clásico, sino de las coordinaciones generales de la acción (reunir, ordenar, poner en correspondencia, etc.), independientemente de la naturaleza de los objetos considerados.

El segundo argumento es que la inteligencia reconstituye lo continuo con lo discontinuo, el movimiento con lo inmóvil, etc., por un proceso análogo al «procedimiento cinematográfico», según una comparación que se ha hecho célebre. Pero, en este punto central, Bergson razona como si la inteligencia se redujera a una representación por imágenes, pues la imagen mental es efectivamente estática por naturaleza, no apta para captar lo continuo, etc. De hecho, Bergson olvida por completo la existencia de las *operaciones*, las que llevan por esencia sobre las transformaciones y no sobre los estados solos, que consisten no en imágenes sino en actos y alcanzan como tales el movimiento y la construcción productiva, creadora de estructuras dinámicas. En su metáfora del

proceso cinematográfico, Bergson no ve más que las instantáneas sucesivas, pero se olvida del motor que asegura su proyección, y en este motor operativo reside la inteligencia misma.

En cuanto a la supuesta heterogeneidad entre la inteligencia lógico-matemática y la vida en general, hoy podemos dirigir dos réplicas contra el bergsonismo. Esta forma de inteligencia es esencialmente operatoria y las operaciones fundamentales derivan, pues, de la coordinación de las acciones, coordinación que es ya un fenómeno biológico, ya que se apoya en las coordinaciones nerviosas (recordemos a este respecto que W. McCulloch y Pitts han encontrado en las coordinaciones sinápticas todos los tipos de vinculaciones propias a la «lógica de las proporciones»). Aún más, el estudio psicogenético de la formación de las operaciones muestra que constituyen la forma de equilibrio final (por ser equilibradas las operaciones son enteramente reversibles) de una serie de regulaciones semirreversibles que constituyen su esbozo o preparación. Ahora bien, las nociones de regulación y equilibración esencialmente biológicas son y parece evidente que existe alguna continuidad entre la autorregulación orgánica, que sin duda es el más central de los procesos biológicos, y esta autorregulación o autocorrección mental que constituye la lógica. Por otra parte, excepto si se es empirista o apriorista (o platónico), es difícil comprender cómo las matemáticas pueden adaptarse a la realidad física de manera tan admirable si las estructuras lógico-matemáticas no arraigan en la organización biológica, que es a la vez la fuente motora del sujeto y la razón de las adaptaciones fundamentales.

La segunda respuesta a la tesis de la heterogeneidad de la inteligencia y de la vida es que el conjunto de las regulaciones orgánicas de las que parecen originarse las operaciones mentales elementales, dan hoy día lugar a un tratamiento lógico-matemático sacado, no de la mecánica clásica o relativista, ni de la física de los cuerpos sólidos, etc., sino de la cibernética, esta nueva disciplina que logra imitar ciertos aspectos esenciales de lo «vivo».

El «homeostato» de Asbhy muestra cómo los problemas pueden ser resueltos por una equilibración de todo o nada, el «perceptrón» de Rosenblatt cómo un organismo puede aprender algo y el «genetrón» de Papert cómo un desarrollo puede hacerse por niveles de equilibrio sucesivos. De una manera general, los modelos con rizos o *feedbacks* proporcionan una explicación posible de las regulaciones e incluso logran darnos lo que hoy se llama unos «equivalentes mecánicos de la finalidad». Así, pues, ya no es posible considerar la inteligencia operatoria como si fuera ciega para siempre ante los procesos de la vida.

5. De esas múltiples antítesis —de las que, como hemos visto, poca cosa queda hoy— saca Bergson por fin su tesis central de un conocimiento metafísico *sui generis* e irreductible a la razón o al conocimiento científico: tal sería la intuición, o el instinto que toma conciencia de sí mismo y alcanza directamente las realidades propias de la vida que serían la duración pura o el trabajo creador de la conciencia. Bergson, inmerso constantemente en lo real, proporciona los medios de alcanzar esa intuición de lo vital: introspección de su conciencia, pero despojándola de esta tenaz y superficial ganga constituida por las costumbres debidas a la acción sobre la materia, al lenguaje y a la vida social; descender, pues, en sí mismo hasta las regiones cercanas al sueño o a la inconsciencia creadora y en esos fondos alcanzar el *élan vital* en su espiritualidad y en su devenir.

A menudo se ha notado cómo esta intuición personal de Bergson era el producto de una inteligencia refinada, cuya reflexión no pretendía alcanzar bruscamente el ser, sino que empezaba por escoger, disociar y abstraer para reconstruir un modelo infinitamente elaborado de la duración. Sartre reprocha algo brutalmente a Bergson el considerar la duración pura como un hecho empírico o un accidente contingente. Diremos exactamente lo contrario al comprobar que de hecho es el producto de una fabricación de la inteligencia singularmente elaborada, pues por otra parte, hemos de considerar las intuiciones

sartrianas en la misma categoría de lo que se podría llamar las introspecciones construidas.

En efecto, lejos de constituir un primer punto de partida, como los *Cogito* cartesiano o husserliano, a partir del cual se hubieran desarrollado los diversos alineamientos del sistema, la intuición bergsoniana es el resultado de múltiples análisis conducidos reflexivamente. Se dirá que él los ha guiado, pero entonces es a título de intuición intelectual, es decir, que esas hipótesis globales de las cuales se tiene el «sentido», llevarán a algo antes de poder desarrollarlas en razonamientos particulares. Ni a título de resultado, ni a título de hipótesis directora, no se vislumbra que pueda tratarse de un modo de conocimiento *sui generis* y propio de la metafísica.

Edouard Le Roy consideró como revolucionaria la filosofía bergsoniana y la comparó con las revoluciones kantiana o socrática, porque ambas habían engendrado un método. Sin embargo la diferencia está por lo menos en que, si el bergsonismo ejerció numerosas influencias, no es precisamente por aplicación de su «intuición». Es ante todo por el acento que ponía sobre el devenir y la duración vivida, aunque en el momento mismo en que aparecían *Los datos inmediatos*, el psicólogo W. James rechazaba con todo rigor el asociacionismo en nombre de la «corriente de conciencia» (ver el cap. IV, apartado *D*). Pero el devenir creador no es la justificación ni de la intuición ni de la metafísica y de eso se puede proporcionar la siguiente contraprueba. Mi maestro Brunschvicg experimentaba por Bergson una profunda admiración (y llevaba la amistad, a lo que me pareció, hasta imitar a menudo sin quererlo la manera con que Bergson pronunciaba la «t» a la inglesa).[3] Hubo, pues, probable

3. Siendo este libro un poco una confesión, no puedo resistir el placer de recordar el principio de la visita que hice a Bergson, cuando, hace mucho tiempo, presentaba mi primera comunicación en la Sociedad Francesa de Filosofía. Estaba muy impresionado de ver al gran Bergson, pero, después de la influencia que en mí tuvo durante mi adolescencia, no lograba convencerme de que el viejo señor que tenía ante mi vista, re-

influencia: ahora bien, el devenir del pensamiento en filosofía matemática, física o moral, es según Brunschvicg, una corriente creadora, imprevisible y sin finalidad alguna lo cual es, de manera sorprendente, la duración bergsoniana pero aplicada a la historia de la inteligencia.

D) Si las antítesis y oposiciones bergsonianas, que se sitúan en el plano de realidad estudiado en las mismas ciencias, corren así el riesgo de ser contradichas por los progresos de aquéllas, el método de los niveles de los fenómenos propio de Husserl con sus «reducciones» y sus «puestas entre paréntesis» no comporta el mismo peligro, ya que no contradice las ciencias y sólo quiere completarlas con un modo de conocimiento específicamente metafísico, pero corre el riesgo complementario de ver sus niveles, en apariencia separados y protegidos, invadidos por el análisis científico imposible de delimitar en sus progresos.

El gran mérito de las intuiciones husserlianas es de situarse de golpe en presencia de «las cosas mismas», del fenómeno, pues, y de negarse a partir del dualismo del sujeto y del objeto. Husserl se opone tanto al idealismo como al apriorismo kantiano, que lo atribuyen todo al sujeto, como al empirismo o al positivismo que olvidan al sujeto en beneficio del objeto. El dato fundamental es, pues, para él, el fenómeno en cuanto interacción indisociable, y quiere partir de esa indisociabilidad para alcanzar lo real. A causa de este aspecto de su doctrina la fenomenología inspiró la teoría psicológica de la *Gestalt*, que se orientó hacia una física totalmente antihusserliana con un olvido cada vez mayor del sujeto, porque, con la noción de interacción indisociable, la psicología de la forma o *Gestalt* heredó también de la fenomenología lo que se podría llamar su actualismo o total ausen-

---

tenido en su casa por sus reumatismos, era el mismo Bergson al que tanto había leído antaño: «Usted ha introducido —me dijo con benevolencia— algunas discontinuidades entre el niño y el adulto. Yo estoy más bien para la continuidad.» «Ya sé que Vd. es...» contesté con emoción. Me detuve a tiempo pues iba a decirle «que Vd. es bergsoniano».

cia de consideración para las dimensiones históricas o genéticas.

En efecto, la interacción o indisociación entre el sujeto y el objeto puede ser analizada desde dos puntos de vista. Si se sitúa uno desde el punto de vista de los hechos, es decir, del fenómeno tal como se presenta sin deseo inmediato de trascenderlo, esta interacción es un momento de la historia, historia del individuo o historia de las ideas, psicogénesis, pues, o historia de las ciencias, y la búsqueda consistirá en trazar las fases de tal interacción. A menudo se ha reprochado a Brunschvicg su idealismo, porque le gustaba esta palabra y sobre todo porque había olvidado la biología en sus investigaciones de filosofía matemática y física: pero Parodi le acusaba de positivismo en el sentido de cienticismo y no tenía ni más ni menos razón. En realidad, Brunschvicg era tanto como Husserl enemigo simultáneamente del empirismo y del apriorismo y volvía a menudo sobre la interacción del sujeto y del objeto que se «empujaban», como decía, modificándose sin cesar el uno al otro. Pero esas modificaciones recíprocas las estudiaba en el terreno de la historia, por el método histórico-crítico. En el terreno de la psicología genética, por mi parte, no he dejado de insistir sobre la misma interacción y si sin cesar vuelvo a hablar de las actividades del sujeto, es porque los psicólogos de tendencia empirista (todo ocurre) las olvidan con mucha frecuencia (lo que no impedirá que varios lectores de este libro me tachen de positivista).

Pero partiendo de la interacción del sujeto y del objeto, o de la conciencia en su relación con el mundo, uno puede también contentarse con esbozar un análisis interno o epistemológico, que entonces se llamará «ontológico» ya que se refiere tanto a la cosa como al sujeto que la intuye. Éste será el método de Husserl pero es necesario hacer un poco de historia para comprenderlo en sus lagunas como en sus ambiciones, en su «antihistoricismo», ya que supone un proyecto de instalarse en las esencias intemporales.

Como se ha recordado en el capítulo II, Husserl em-

pezó con un bello libro sobre la filosofía de las matemáticas en el que procura plantearse las operaciones numéricas según determinadas operaciones mentales, entre ellas la de la coligación o reunión en un todo. Ese libro levantó la crítica de los lógicos que le acusaron de «psicologismo», es decir, de pasar de un hecho a una norma, lo que seguramente no se puede aceptar. Al principio los lógicos tenían razón y Husserl quedó convencido hasta el punto de convertirse al culto de las verdades intemporales (tenía, por otra parte, fuerte cultura matemática) y de entregarse a la búsqueda de métodos que lleven al sujeto-objeto a alcanzarlas. Pero desgraciadamente para su doctrina, en ese momento de su carrera, no entendió dos cosas esenciales.

La primera puede parecer secundaria, y aquí se podrá decir de mí que es el psicólogo quien habla, pero a continuación se verá su importancia: Husserl hubiera podido seguir haciendo buena psicología sin caer en el «psicologismo». Bastaría con saber que estudiaba una aritmética «natural» sin, por lo tanto, pretender legislar en la lógica de las cifras, y construir modelos logísticos limitados, que hubieran podido corresponder a lo que encontraba, comparándolos a los modelos enteramente abstractos construidos por Frege, Schröder, etc. Aquí no hubiera habido ningún psicologismo, en cuanto a paso del hecho a la norma, sino un estudio interdisciplinario de las filiaciones psicológicas concretas y de las genealogías lógicas, formales o abstractas. Esto le hubiera evitado por lo menos una crítica posterior de la psicología que no alcanza su objeto porque no ha visto que se podía hacer lo que precisamente él no ha realizado por sumisión, demasiado rápida, a unos lógicos que ignoraban las posibilidades de la psicología.

El segundo malentendido fue de consecuencias mucho más graves. Husserl no era lógico de oficio o por vocación, ya que no se interesaba por el formalismo como tal y creía en las «cosas» y en la interacción de sujeto-objeto en el seno del fenómeno. Habiéndose sometido al veredicto de los lógicos y renunciando, pues, a todo psi-

cologismo, se puso a buscar cómo, a partir de esta interacción fenomenológica, se pueden alcanzar las verdades intemporales. Y entonces, convencido del hecho (es decir, otra vez de la hipótesis) de que el sujeto psicológico no lo logra por sí, en cuanto que amarrado a un «mundo» espacio-temporal, imaginó un método de evasión o de liberación de este mundo natural, permitiendo alcanzar un nivel más profundo del de la conciencia «mundana», y así creyó descubrir la posibilidad de «intuiciones» puras o trascendentales. Al mismo tiempo pensaba abrir camino a un conocimiento filosófico autónomo, libre del sujeto empírico y de las ciencias que a él se vinculan. Ahora bien, el malentendido fundamental es que su sujeto trascendental es aún un sujeto y que la «intuición pura» es aún la actividad de un sujeto (en el cual penetra la «cosa» o la «esencia», bien, pero a pesar de todo si hay intuición hay sujeto): de esto resulta que, «trascendental» o empírico, la llamada a tal intuición aún es psicologismo, es decir, un paso del hecho a la norma.

La «reducción fenomenológica» o liberación de la conciencia que escapa del mundo espacio-temporal para ascender a la intuición de las esencias sugiere entonces dos especies de observaciones, unas de orden lógico y otras de orden psicológico.

Desde el punto de vista lógico, todo ha sido dicho por los lógicos Cavaillès y Beth. La lógica, que es una axiomática formal, no reposa más que en sí misma, es decir, en las reglas normativas que permiten elaborar un sistema formal: definiciones a partir de nociones arbitrariamente escogidas como datos y no definidas, axiomas (o proposiciones indemostradas), reglas de cálculo y teoremas deducidos por este cálculo a partir de los axiomas y las definiciones. Ofrecer a tales sistemas un fundamento intuitivo es salir del sistema para explicar epistemológicamente cómo es posible, pero no es fundar el sistema proporcionando la garantía de su validez. Esta validez no es más que normativa y consiste en asegurar la no contradicción (la cual, por otra parte, se logra sólo construyendo unos sistemas de orden superior: ver cap II,

apartado *E*, 5), mientras que para el lógico, la intuición no es más que un hecho: existe, pues, un paso del hecho a la norma. Decir que la intuición es «verdadera» supone una justificación normativa que, por ser sólo la expresión de la necesidad experimentada por un sujeto, no proporciona la misma intuición. En otras palabras, como decía Cavaillès, o la lógica está pendiente de la intuición del sujeto trascendental y entonces ya no es absoluta (lo que se desearía que fuese), o es absoluta, y ya no es necesario una intuición trascendental. Y, después de Cavaillès, Beth concluye como él que, para el lógico, la fenomenología no es más que un psicologismo como cualquier otro, pero desarrollado en otro lenguaje.

Desde el punto de vista psicológico, diremos otra cosa, y simpatizaremos plenamente con el problema central planteado por Husserl, el de la búsqueda de nociones «puras» o intemporales, así como con su «reducción fenomenológica» o liberación del «mundo» espacio-temporal; y nos esforzaremos por comprender que su crítica de la psicología no es sino la manifestación de un amor decepcionado, pues quedando en el plano de la conciencia, de las intuiciones del sujeto y sobre todo de sus «intenciones», muestra que no es un lógico puro. Ahora bien, si en el plano afectivo un amor decepcionado no tiene remedio, en el de las ideas la cuestión queda transformada en una cuestión de método y de comprobaciones. Comencemos, pues, por estas últimas para pasar luego a aquél.

Si simpatizamos con el problema husserliano de la liberación espacio-temporal no es por contagio o influencia (no siento vergüenza al confesar que no he leído una sola línea de Husserl en época reciente, a excepción de las citaciones que Sartre y Merleau-Ponty hayan podido hacer), sino por una razón mucho más decisiva: por el estudio de la formación y el desarrollo de las nociones y operaciones intelectuales que conducen a un tal problema y, sobre todo, porque permite enfrentarse con esta liberación bajo una forma espontánea y directamente observable.

Como ejemplo (entre muchos otros más particulares),

no citaré sino la estructuración de las operaciones como tales. Una operación lógico-matemática es esencialmente atemporal y eso se comprueba, entre otras cosas, por su reversibilidad: si $2 + 3 = 5$ entonces $5 - 3 = 2$ por necesidad inmediata e independientemente de las órdenes temporales de escritura o del pensamiento individual. El hecho de que la operación pueda desarrollarse en los dos sentidos y que el uno implique al otro por necesidad lógica inmediata, prueba bastante que ninguno de los dos es temporal. Ahora bien, esta reversibilidad sólo se comprende tardíamente y constituye el principal problema para el sujeto en la formación de sus operaciones. Mientras no está alcanzada, no hay posibilidad de composición aditiva: el sujeto de cuatro a cinco años si se disocian 10 fichas en dos colecciones de 4 y 6, pensará que hay más fichas en dos paquetes que en uno, y esto hasta cuando la suma es 10 y 10 en ambos casos: los nombres de cifras sólo sirven entonces para individualizar los elementos pero sin imponer en absoluto el postulado de que el todo equivale a la suma de las partes, porque tal postulado supone la operación de adición y esta operación supone la reversibilidad; ahora bien, el paso de 10 a $4 + 6$ parece al sujeto una transformación irreversible que lo ha modificado todo, incluso el valor del conjunto. La operación supone la irreversibilidad y ésta la conservación, etc., en un sistema total (un «grupo», etc.), esencialmente extratemporal.

Ahora bien, es muy notable el hecho de que este sistema sea captado por los sujetos hacia los siete u ocho años y que, antes de esta edad le sea (en general) impermeable. ¿Cómo explicar, pues, esta especie de conversión o de «reducción fenomenológica» reducida? Empecemos meramente por describirla. Psicológicamente, las operaciones nacen de las acciones. La operación de adición procede de la acción de reunir, etc. Pero son en sí mismas irreversibles las acciones y no basta luego con interiorizarlas en pensamiento para hacerlas reversibles. Al contrario, una vez interiorizadas esas acciones dan lugar a unas «regulaciones» que no son operatorias

todavía pero comportan ya una reversibilidad aproximada: por ejemplo, para un niño de cinco o seis años, una línea de 10 fichas espaciadas aparecerá mayor que otra de igual número de fichas más apretadas, a falta de reversibilidad y por predominio de la configuración espacial (¡del «mundo» espacio-temporal!); pero, si vamos espaciando los elementos, acabará por decir «ahora hay menos». Se traducen, pues, esas regulaciones por unas compensaciones que moderan o frenan las transformaciones aún irreversibles, y esas compensaciones son la huella de una progresiva equilibración cuyo resultado es entonces el siguiente: en un momento dado (y esto se produce a veces a los ojos del experimentador), el niño, en presencia de una disociación de 10 en 4 y 6, dirá por ejemplo: «Hay más. ¡Ah! no, sólo las ha separado usted y se las puede poner de nuevo; es lo mismo, forzosamente, ya que son las mismas, etc.» Resumiendo, hay una comprensión, en general repentina, de la reversibilidad y del lazo que conlleva de necesidad lógica.

Claro está, esa es una de las fases de la depuración de los conceptos y de la formación de las operaciones, que luego va acentuando el proceso de la constitución de operaciones formales aún mucho más libradas de su contenido espacio-temporal. Pero esta fase plantea ya un problema que se relaciona al de Husserl: ¿Cómo ha podido librarse la operación de la irreversibilidad temporal? Recuerdo haberme sorprendido tanto por este problema, cuando por primera vez lo entreví, que empecé primero (hace mucho tiempo, y se me debe disculpar por invocar la juventud) por preguntarme si, con la reversibilidad operatoria, no intervenían transmisiones nerviosas casi instantáneas cuya velocidad superior o igual a la luz permitiría remontar el curso del tiempo o anular el tiempo... Luego renuncié a esas especulaciones barrocas (también pensé en un antiazar que suprimiría en el pensamiento del niño el aumento de entropía ligada a la irreversibilidad general de la conciencia individual espontánea, etc.), y comprendí que era sobre todo una cuestión de niveles en las actividades del sujeto: la irre-

versibilidad está ligada a la conciencia del sujeto individual que, centrándolo todo sobre la acción propia y sobre las impresiones subjetivas que la acompañan, está llevada por el flujo de los acontecimientos internos y externos y dominada por las configuraciones aparentes; al contrario, el descubrimiento de la reversibilidad operatoria marca la constitución del sujeto epistémico que se libera de la acción propia en beneficio de las coordinaciones generales de la acción, es decir, de esas «formas» permanentes de reunión, de encajamiento, de ordenación, de correspondencia, etc., que vinculan las acciones entre sí y constituyen así su necesaria subestructura.

Entonces se ve súbitamente que este cambio de nivel en las actividades del sujeto que, de individual, se hace epistémico por el progreso interno de las coordinaciones de su pensamiento y por una equilibración que substituye la necesidad lógica a la comprobación empírica, presenta ciertas analogías con una «reducción» fenomenológica. En efecto, si he entendido bien las intenciones de una fenomenología que se desea general, es decir, describiendo unos procesos comunes a todos los sujetos y no sólo especiales a la conciencia del filósofo que los describe, la reducción fenomenológica, la intuición de las «esencias» o la «intención» que alcanza las formas deben caracterizar todo pensamiento científico, hasta en el investigador si no fuera obnubilado por su positivismo, o en el sujeto precientífico construyendo las nociones que servirán de partida al pensamiento científico. En este caso, los hechos psicogenéticos que acabamos de recordar constituirían una mera confirmación de la fenomenología, y así lo entienden ciertos partidarios de la escuela, como Aaron, Gurwitsch y otros.

Conviene, en efecto, subrayar la convergencia entre lo que el psicólogo de la inteligencia busca bajo el nombre de «estructuras» operatorias y lo que la fenomenología de Husserl desea alcanzar bajo la superficie de la conciencia empírica o espacio-temporal. No se reduce en absoluto la noción de «estructura» a una mera formalización debida al espíritu del observador: al contrario, expresa,

a través de las formalizaciones a las que se entrega, las propiedades constitutivas del ser estructurado. Desempeña, pues, pero en un terreno abierto a la comprobación y al cálculo, el papel que algunos quisieran atribuir al conocimiento «eidético»: a la vez asequible al observador y realidad más profunda que la existencia fenoménica cuya razón proporciona, dispuesta plenamente al servicio que se espera de las «esencias», con esta diferencias, que su intuición condensa o resume una síntesis deductiva en vez de dejarla escapar.

Pero entonces es cuando resulta necesario plantear la cuestión de métodos y preguntarnos si el amor decepcionado de Husserl hacia la psicología no le condujo, como ocurre en este caso, a alguna injusticia e incomprensión convertida en sistemática. Recordemos primero que todo problema puede volverse científico, si es suficientemente delimitado y susceptible de solución comprobada por cada uno: no hay, pues, frontera fija entre ciencia y filosofía, siendo la frontera variable en función de la postura de los problemas y del estado de las comprobaciones. Resulta que las fronteras propuestas por el positivismo o cualquier otra filosofía quedan arbitrarias y sujetas a modificaciones según el estado de los conocimientos. Ahora bien, después de abandonar la psicología para entregarse a la búsqueda de las realidades extratemporales, Husserl reconoció plenamente y explícitamente (*Ideen*) la legitimidad de la psicología experimental a título de ciencia «natural», pero se creyó en el deber de asignarle unas fronteras: según él, esta psicología está confinada en el mundo espacio-temporal y por tanto son necesarios otros métodos para salir de él.

Ahora bien, la gran laguna de la fenomenología es su negligencia en los puntos de vista histórico y genético (bien que hoy habla de una génesis trascendental, pero con algún atraso y en otro plano). Situándose, pues, en la perspectiva de los comienzos absolutos, propia de los *Cogito,* no encontró dificultad alguna para cavar en lo profundo, a partir de la conciencia adulta y actual, para encontrar, bajo el nivel espacio-temporal unos niveles

obtenidos por reducciones o puestas entre paréntesis, tales que la psicología espacio-temporal ya no tenga nada que ver con ellos: de aquí la aparente realización del sueño de un conocimiento y de una psicología específicamente filosóficas. Pero en cuanto se restablece la perspectiva histórica o genética, uno se encuentra entonces en la siguiente encrucijada: estudiando al niño desde el nacimiento hasta los 7 u 8 años, se hace psicología científica, ya que el sujeto está entonces dominado por el mundo espacio-temporal en sus concepciones del número, de la clase lógica (clasificación figural) y en su irreversibilidad preoperatoria. Pero cuando hacia los siete u ocho años se efectúa una primera «reducción» que conduce a la reversibilidad operatoria, y a las primeras formas de necesidad atemporal, ¿debe el psicólogo «científico» recoger sus cosas y dejar el campo libre a los filósofos?, ¿o bien hacerse él mismo fenomenologista?

Todas las etiquetas resultan secundarias y la única cuestión, aunque grave, es la de los métodos de descubribiento y de verificación: intuiciones (eidéticas, «intencionales», etc.) u observación y experimentación. Ahora bien, si la ciencia está abierta, no puede *a priori* formular objeción alguna a la existencia de intuiciones eidéticas, y por mi parte no veo ninguna dificultad en que si se quiere se llame así el movimiento del pensamiento que resulta de desconcentraciones respecto del sujeto individual, y que marca el advenimiento por etapas del sujeto epistémico, a los 7, 12, 20 ó 50 años. Pero lo que el psicólogo deseoso de comprobación pide es mera y únicamente que el sujeto que estudia esta intuición no sea siempre el mismo que la experimenta. Dicho de otra manera, confío en lo que observo en un niño de siete o doce años (durante la formación de las operaciones elementales, después formales), porque, si comprendo mal lo que pasa en un sujeto puedo ver otro, etc., y que, después de haber visto un centenar, puedo hacer toda clase de comparaciones y controles necesarios. Pero si en mí mismo observo las «intuiciones» que experimento, primero no veo nada que no esté totalmente elaborado, en vez

de asistir a los procesos de formación; y luego, lo que veo está tan vinculado a las ideas que de esto me hago, y sobre todo tan dependiente de las intenciones de encontra esto o aquello, que se hace totalmente imposible trazar una frontera bien delimitada entre las «intuiciones» del introspector y las del introspectado. Y me temo finalmente que esta diferencia entre el «análisis eidético» practicado sobre sí mismo y el análisis estricto del pensamiento en su formación y funcionamiento sea la única razón que haga «filosófica» la primera diferencia y no la segunda (volveremos sobre este punto en el capítulo IV).

En una palabra, problemas fenomenológicos, tantos como se quiera, pero método fenomenológico, eso sí que no, mientras quede confinado en la conciencia del filósofo. Y ha llegado el momento de buscar por qué.

E) En el punto en que estamos, los dos únicos modos de conocimiento que pueden parecer específicos de la filosofía y ajenos o superiores al conocimiento científico son la intuición y la dialéctica. Conviene, pues, examinarlos directamente.

El conocimiento científico comporta dos modos fundamentales: la interpretación experimental y la deducción algorítmica, pudiendo ser ambos, por otra parte, más o menos estáticos o dialécticos según los casos. En una palabra, las ciencias suponen hechos y normas y se encargan de descubrirlos y elaborarlos.

El carácter notable de la intuición filosófica, tal como la conciben Bergson o Husserl, a pesar de sus diferencias fundamentales, es de querer fusionar el hecho y la norma, en vez de combinarlas de maneras diversas como en las múltiples variedades de las disciplinas científicas. Entonces el problema es examinar si es fecunda esta unión o si se trata de un producto bastardo o de un cruzamiento estéril.

Husserl nos dice que la intuición eidética debería proporcionar al mismo investigador el conocimiento de las esencias que utiliza, si su positivismo no le hiciese miope. Ahora bien, existe una ciencia a propósito de la

cual se ha hablado clásicamente de intuición y de necesidad lógica normativa y que, además, no ha sido modificada en nada por los decretos positivistas (igual que las otras): es la geometría, en la que puede ser interesante buscar lo que ha hecho la «intuición» a lo largo de los siglos. Un husserliano purista contestará quizás que por ocuparse la geometría del espacio procede del «mundo» espacio-temporal y no de las esencias «puras». Pero el espacio geométrico ha incidido tanto en el problema de las esencias que Platón sacó de él su intuición de *Las Ideas.*

La intuición geométrica de los griegos corresponde, pues, plenamente a lo que acabamos de decir de la intuición filosófica, en cuanto fusión de la norma y el hecho. En efecto, Euclides no escogió sino axiomas intuitivos, por oposición con las axiomáticas modernas en que los axiomas están escogidos arbitrariamente con tal de que todos sean necesarios, suficientes en su conjunto e independientes. Ahora bien, esos axiomas intuitivos de Euclides comportan los dos caracteres de la norma y del hecho: por una parte son evidentes, lo que garantiza su verdad normativa, y por otra, aplicables a todas las figuras de lo real, lo que garantiza su «relación con el objeto» o adecuación de hecho.

Por el contrario, a lo largo de la era moderna, y antes del período actual (entre otros, Hilbert y Einstein), la intuición geométrica padeció una serie de crisis que sería demasiado largo detallar, pero cuyo sentido general es suficientemente claro: el de una progresiva disociación de la norma y del hecho. Con el dualismo cartesiano del pensamiento y de la extensión, ésta, aunque «clara y distinta», no por eso deja de inclinarse hacia los hechos, pero recibe del pensamiento su justificación normativa, con la geometría analítica, entre otros. Con Kant, el espacio es rotundamente una forma de la sensibilidad y no del entendimiento, y los matemáticos del siglo XIX tendían a hacer de la geometría una matemática «aplicada» en oposición con las matemáticas puras: álgebra, análisis y teoría de los números. Sin embargo, el descu-

brimiento de geometrías no euclidianas y la estructuración de geometría según las formas abstractas de la teoría de los grupos (de Sophus Lie, etc., al programa de Erlangen de F. Klein) mantenían muy viva la tendencia a una elaboración lógica y normativa de la intuición geométrica. Con el período contemporáneo se acabó la ruptura y la intuición geométrica (a la vez que queda esencial desde el punto de vista eurístico), perdió su valor de conocimiento y de verdad a favor de sus dos componentes separadas en adelante: por una parte, una geometría lógica, que ya no tiene nada de intuitivo (en cuanto a las demostraciones) y que se reduce a unos puros axiomas formalizables (con unión de la topología y del álgebra, etc.); por otra parte, una física geométrica, como la de Einstein, que estudia el espacio de los cuerpos y no ya el del pensamiento.

La lección de este desarrollo histórico es, pues, que la intuición inicial, a la vez hecho y norma, no constituye más que una mezcla, y no una unidad cognoscitiva necesaria y que, desarrollándose, sus dos componentes han tenido que separarse. Desde entonces ha sido forzoso preguntarse si la intuición filosófica es *a fortiori* de naturaleza mixta, análoga o expuesta a los mismos peligros, es decir, destinada a disolverse en dos especies de componentes: unas, psicológicas o físicas; otras, lógicas o normativas.

Seguramente la gran astucia de la intuición, según Husserl, y lo que le permite creer indisociables sus componentes es el apoyarse sobre una interacción que, ella misma, es indisociable y que es la del sujeto y del objeto, creadora del «fenómeno». Pero, y de aquí es de donde procede el sofisma, una cosa es decir que el *fenómeno* resulta de un lazo indisociable entre el sujeto y el objeto, y otra decir que la *intuición* del fenómeno y de todo lo que en él uno se encarga de descubrir comporta un lazo indisociable entre los elementos normativos del sujeto y los elementos de hecho relativos al objeto. En realidad, «siendo el fenómeno lo que es» (como decía el otro) la intuición del fenómeno queda sujeta al error

como a la verdad, así como todas las actividades del sujeto. Y decir que el fenómeno es interior a la conciencia, y que es primitivo, inmediato, etc., no cambia absolutamente nada, pues un dato primitivo puede ser menos verdadero y más engañoso que un dato elaborado, a causa del doble sentido del término de subjetivo (deformando o conociendo). La creencia según la cual la intuición es a la vez «contacto con el objeto» y «verdadero», exige, pues, una doble prueba de hecho y de justificación normativa; ahora bien, en cuanto se buscan esas pruebas, la intuición se disuelve en experiencia y en deducción.

Tal es también la suerte de los demás conceptos propios del intuicionismo fenomenológico. Una «esencia» es a la vez un concepto del sujeto y el casco fenoménico del objeto. Pero si no se examina aparte la experiencia del objeto (sometiéndola, claro está, a la crítica epistemológica), y la lógica de la que se valió el sujeto para elaborar su concepto, ¿cómo saber si la esencia es «verdadera»? La «intención» es una orientación de la conciencia del sujeto orientada hacia las esencias y productora de formas cognitivas; pero si es imprescindible recordar sin cesar esas direcciones, tampoco basta la intuición, a pesar del tomismo, para asegurar un éxito necesario, y esto incluso en el plano del fenómeno, pues el infierno del conocimiento, como el de los demás pecadores que no son filósofos, está también «pavimentado de buenas intenciones».

Se contestará que, disolviendo la intuición en comprobación experimental y en deducción, disociamos la interacción del sujeto y del objeto, reconocida indisociable. Nada de eso; pero, como lo exige el mismo análisis del fenómeno, reemplazamos la idea, hoy día totalmente arbitraria, de un comienzo absoluto por la idea dialéctica de un constante devenir. Ahora bien, tanto la historia de las ciencias como el estudio del desarrollo individual muestra que esta interacción, al mismo tiempo que queda indisociable, pasa de una fase de indiferenciación a una fase de coordinación: a partir de un estado de cen-

tración en un Yo que se desconoce, y en el que están íntimamente mezclados lo subjetivo y lo objetivo, la progresiva descentralización del sujeto conduce a un doble movimiento de exteriorización, que tiende a la objetividad física y de interiorización, a la coherencia lógico-matemática, pero sin el cuadro lógico-matemático no se puede alcanzar el conocimiento físico, y resulta imposible construir éste sin una adaptación a un objeto «cualquiera». Este doble movimiento es el que deja al margen el intuicionismo porque la «intuición» queda muy pobre como instrumento específico del conocimiento filosófico.

F) Muy diferente es el problema del conocimiento dialéctico, y si apenas hemos hablado de él es porque hay pocos autores, a partir de Hamelin, que lo consideren un instrumento específico del conocimiento filosófico: en efecto, el modo de pensamiento dialéctico es tan inherente a todas las ciencias que tratan de una evolución o un devenir, que toda epistemología dialéctica se apoya necesariamente sobre la experiencia adquirida en tales disciplinas, sociales o naturales.

Sin embargo, tanto la conversión de Sartre al pensamiento dialéctico como las tendencias propias de uno o dos filósofos del Este muestran la posibilidad de una disociación entre dos dialécticas: una, imperialista y dispuesta a dirigir las ciencias; otra, inmanente al desarrollo espontáneo de las ciencias, que culmina reflexivamente en una epistemología más general. La primera es la dialéctica de los conceptos, predominante en Hegel y dispuesta a renacer bajo otras formas en todas las situaciones en que su ambición de guardián del saber absoluto volverá a apoderarse de la filosofía: en su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre explica que la verdadera explicación debe ser constructiva en oposición a las generalizaciones inductivas descritas por el positivismo, y no parece sospechar la extensión actual del construcivismo en todos los terrenos científicos, tanto experimentales como deductivos. La segunda forma de dialéctica no se ocupa de los conceptos como tales, sino de las interpretaciones de los datos de experiencia, y corresponde así,

actualmente, a una de las corrientes más vivas de la filosofía de las ciencias, en sus epistemologías separadas. Pero ésta no es cuestión para discutir aquí, ya que la radical oposición entre tal dialéctica y cualquier «intuición» es suficientemente clara.

Resumiendo los capítulos II y III, se puede, según parece, deducir lo siguiente. La función metafísica propia de la filosofía lleva a una sabiduría y no a un conocimiento, porque es una coordinación razonada de todos los valores, incluso de los valores cognoscitivos, pero sobrepasándolos sin quedar sólo en el plano del conocimiento. Por otra parte, y sin exagerar, se puede sostener que todo lo que ha sido producido, como válido, por los filósofos en el terreno del conocimiento —y no pensamos en absoluto en desconocer su inmensa importancia— ha sido debido bien a una reflexión sobre unas ciencias constituidas o en vías de constitución, bien a unas cuantas iniciativas felices que se anticiparon a la posibilidad de ciencias aún por constituir, lo que atestigua la historia de las ideas posteriores a sus trabajos. Por el contrario, el único modo de conocimiento invocado a título de instrumento específico propio de la filosofía, es decir, la intuición, aparece como un mito cuyo análisis revela los dos componentes aún indiferenciados de la experiencia y de la inferencia deductiva.

Pero ¿cómo explicar esta confianza en las diversas formas de intuiciones, que constituyen así la ilusión central de las filosofías y se proponen alcanzar una forma supracientífica de conocimiento? Desde el momento existe un conjunto de valores vitales, cuya estimación axiológica sobrepasa las fronteras del conocimiento científico, y cuyos valores corresponden por otra parte a unas intuiciones específicas, ajenas al conocimiento del ser pero constitutivas de tales valores en cuanto vitales precisamente, se concluye que esos instrumentos intuitivos, perfectamente legítimos en cuanto fuentes de evaluación, pueden también servir de instrumentos de conocimiento en cuanto a este valor particular: la verdad. Así se olvida

que sólo encarnándose en determinadas reglas obligadas de comprobación adquiere la verdad su valor propio, y se le aplican los procedimientos intuitivos, cuyo carácter específico es de ser utilizable sólo para el acceso a los valores no cognoscitivos sino vividos. En una palabra, a la coordinación de los valores se les confiere un estatuto ontológico que no pueden tener, para legitimar el ilusorio paso de las intuiciones evaluativas a una posible ilusión epistémica. Y sin embargo, este tipo de sofismas Kant lo denunciaba ya hace dos siglos.[4]

NOTA ADICIONAL SOBRE LA ONTOLOGÍA Y LAS «INSUFICIENCIAS» DE LA CIENCIA

El «filósofo» construye con facilidad una imagen positivista de la ciencia y la reduce al catálogo de los hechos y de las leyes. Igualmente los procedimientos de la ciencia sólo son considerados como las técnicas que permiten la descripción de hechos y el establecimiento de leyes. Por eso la filosofía se reserva el privilegio de discutir el *valor* de la ciencia y, por lo tanto, de su *verdad*.

Reprocha entonces a la ciencia por no alcanzar:

4. Un ilustrativo ejemplo de este total olvido del kantismo en la generación que sube es el libro de F. BRUNNER, *Ciencia y realidad* («Philosophie de l'esprit», Aubier). Se puede resumir así: *a*) No hay ciencia verdadera sino en Dios. *b*) La ciencia ignora a Dios. *c*) Es pues «antropomórfica», relativa, imperfecta, etc., mientras que las nociones de finalidad trascendente, etc., constituyen por sí solas unos conocimientos válidos porque no son antropocéntricos. Hay que echar de menos que la sapiencia divina, de la que parece F. Brunner muy familiar, no le haya sugerido inspiraciones más completas sobre «la ciencia» de la que se quedó a una distancia inquietante para hablar de ella sin escrúpulos y proponernos simplemente sustituir el «Brunnerocentrismo» al antropocentrismo. De un espíritu tan teológico hubiéramos esperado un poco más de honestidad en sus acusaciones, antes de proclamar, por ejemplo, «que la ciencia, en su ingenuo naturalismo, no puede superar» «la irritante oposición del objeto y del sujeto» (pp. 149-150), como si conociese las innumerables relaciones que a este respecto comportan las matemáticas, la física, la biología y la psicología.

1. Al hombre.
2. Al Ser, y también
3. La significación de los hechos.

A menudo esas tres críticas se convierten en una sola: la ontología (o más bien, la óntica) se reduce a una metafísica del sentido, y sólo hay sentido para el hombre. Pero:

a) o la captación del sentido releva una crítica del conocimiento, y en este caso la filosofía no se distingue de la epistemología,

b) o supera la investigación epistemológica, y entonces el sentido se constituye o se manifiesta en la *praxis* y en la *historia* (ver la *Crítica de la razón dialéctica*).

Pero, ¿qué es lo que hace inteligible la historia o la *praxis*? ¿Una intuición inmediata? Este es un concepto epistemológico que hay que discutir como tal. ¿La «fuerza de las cosas»? Entonces, ¿para qué hay filósofos? (sino para hacer la filosofía del compromiso, pero entonces es el compromiso y no la filosofía quien elabora el sentido).

Consideremos las tres críticas separadamente:

I. *La ciencia no alcanza al hombre*

Si el hombre es igual al Yo, único e irremplazable, no tenemos nada que objetar. Pero la filosofía no podrá mostrarme más que la revelación de mi libertad, cualesquiera que sean por otra parte las determinaciones del cuerpo, de la sociedad, de la historia, lo que entonces conduce a una filosofía de los valores, sabiduría o prolegómenos de *mi* sabiduría.

Si no, el hombre es objeto de conocimiento. La idea de que el hombre objeto es lo inesencial fenoménico proviene de un doble sofisma o de una doble superstición, pues:

a) Nada prohibe la posibilidad de una psicología (o de una etnología, etc.) del sujeto como sujeto (excepto en el sentido, ahora recordado, que nos empuja hacia lo inefable).

b) Incluso la metafísica busca hoy la esencia del hombre a partir del fenómeno o, como más adelante veremos, de lo que se dice del fenómeno.

II. *La ciencia no alcanza el ser*

Heidegger, *Introducción a la metafísica,* (trad. fr., 1958, PUF): «La filosofía anhela siempre los fundamentos primeros

y últimos de lo que existe (*l'étant*)»; pero añade: «Y esto de manera que el hombre mismo encuentre en ella expresamente una interpretación y también una intuición de los fines que conciernen al ser-hombre» (p. 17).

Pero se puede entonces anotar:

a) Que una investigación sobre el Ser desemboca finalmente en una investigación sobre el *fundamento* de los valores.[5]

b) Que la obra de Heidegger, por ejemplo, no deja nunca de exponer el trágico divorcio del Ser y del saber. Pero aceptando este divorcio, podemos muy bien decir que, para poder circunscribir los problemas, el saber renuncia a lo absoluto, o bien las interrogaciones estarán diferentemente orientadas. En este último caso, el saber describe la corteza o la realización del Ser en los diversos planos que el método del saber es capaz de elaborar; la filosofía, por su parte, no es un saber del Ser: trata de asegurar su revelación. Y por lo tanto tiende a la mística o a la poesía, y no puede eludir esta vocación, claro está, respetable. Pero se ha roto el diálogo entre el logos del saber y el logos de Hölderlin. El divorcio del Ser y del saber también puede marcar la insuficiencia de la Ciencia en revelar el Ser (lo que nunca ha pretendido hacer) tanto como el fracaso de la metafísica como productora de *verdades*. Por esto, a pesar de la severa crítica que hace Heidegger de la noción de valor, en el plano de los valores es donde se eleva e inspira la reflexión metafísica.

c) Indicio de esto es que una filosofía de esta especie se busca en el plano del *hablar*, y no del lenguaje en cuanto el lenguaje se ha hecho objeto de ciencia. Filosofar es traducir. Los dos cursos de Heïdegger *¿Qué es lo que se llama pensar?*, están dedicados, uno, a traducir una expresión de Nietzsche, otro a traducir dos versos de Parménides —y a traducirlos en griego. No es que la palabra piense: es que ya no hay frontera entre el lenguaje del Ser y su metalenguaje.

Extraño pensamiento, que rechaza el hecho y el cálculo, para contentarse con su propio ejercicio. Se notará que Heidegger ni siquiera ha intentado la crítica de la *ciencia*, lo que es hacerle mucho honor: es de suponer, pues, que sabe

5. Heidegger reprocha a Nietzsche (*op. c.*, p. 213) el no haber comprendido que el origen del concepto de valor hacía problema, y no haber alcanzado así «el centro verdadero de la filosofía».

de lo que habla y que habla bien del objeto que modestamente se propuso. Pero también es olvidar que la Ciencia se pone ella misma como problema, que el ser de la microfísica no es el mismo que el de la física galileana, que el ser matemático de hoy no es el mismo que el de Euclides y Descartes, etc. ¿Por qué no empezar la ontología por esta investigación sobre el ser de la (o de las) ciencias?

(Y que no se diga que este ser es el de la cosa: es totalmente un ser-para-el sujeto, para el sujeto conocedor, claro está.)

d) Por fin, *Sein und Zeit* distingue el análisis existencial —*existentielle*— (de los *siendo*) del análisis existencial —*existentiale*— (ontológica en oposición con la óptica). Pero sólo la primera parte del programa está realizada. ¿Es aventurado considerar que esto marca no el fracaso, sino la *imposibilidad* de la metafísica?

III. *La ciencia no alcanza la significación de los hechos*

Esta crítica que suele ser corriente puede tener dos sentidos:

a) En el primer sentido, quiere decir que la ciencia sólo alcanza el accidente. Volveremos más adelante a hablar de esta concepción, que ni el mismo positivismo tiene. Por otra parte, nunca se ha limitado la ciencia a la «caza de Pan»: la coordinación de los hechos y de las leyes, la simulación por los modelos, la elaboración de la teoría son tantos otros procedimientos por los que se elabora la significación. Y no es dudoso que tan «delimitados» como sean los problemas, esta significación es de ordinario más profunda de lo que alcanza la intuición directa. A veces se ha pretendido que al pasar de los hechos a la teoría el investigador pasa de la ciencia pura a la filosofía. Y en efecto, la necesidad de filosofar no perdona ocasionalmente el hombre de ciencia. Pero es contrario a la naturaleza del espíritu científico imaginar que la «teoría» o el «sentido», pueden elaborarse según otra Razón que la razón que hace la ciencia. Claro está, los métodos —si método quiere decir técnica de aproximación, etc.— no son necesariamente los mismos en cada plano de elaboración: pero la ciencia no se permite dos fuentes de verdad, dos modos de juicio, y en esto es en lo que difiere de la filosofía, Brunschvicg (*Escritos filosóficos,* t. III:

Ciencias y religión, PUF) vuelve a este respecto sobre la distinción pascaliana, y muestra excelentemente que el espíritu de la ciencia hoy día es necesariamente *fino* y *geométrico*.

b) En el segundo sentido, la crítica sería decir que la ciencia no se ocupa más que de lo objetivo, e ignora por método las significaciones subjetivas —lo que se ha reprochado a la psicología del comportamiento. Se ocupa de la adrenalina o de las muecas, pero no de la ira, etc. Pero hay una psicología de la conducta (de la que volveremos a hablar); la lingüística científica no se limita a las significaciones inscritas en el diccionario, y el estudio del sentido no es de ninguna manera exclusivo de la filosofía reflexiva.

En resumidas cuentas, la filosofía tendría razón mil veces si se reservase los territorios a los que la ciencia no quiere ir ni puede ir por ahora. Pero no hay nada que le autorice a creer que son vedados de caza *in aeternum*. Y no es capaz de probar que sus problemas son por naturaleza diferentes de los que la Razón científica se propone abordar. ¿No se ocupa la ciencia más que de la apariencia? Pero según la fórmula bien conocida, de todos los caminos que llevan al Ser, la apariencia quizás sea aún el más seguro. En cuanto a marcar los límites actuales del saber científico, ¿no es esto la tarea del mismo pensamiento científico? Ningún filósofo sin duda haría de las ignorancias y de las impotencias de la ciencia una lista tan larga ni tan severa como la que un investigador sería capaz de realizar.

IV. Las ambiciones de la psicología filosófica

El término de psicología filosófica puede tomarse en dos sentidos muy diferentes de los que sólo consideraremos el segundo. Según el primero, se trataría de toda forma de psicología, cualquiera que sea, pero elaborada por unos autores que, por otra parte, eran filósofos. Ahora bien, tal acepción del término de psicología filosófica está desprovista de todo significado intrínseco, pues cae de por sí que, antes de la creación de una psicología científica, los filósofos han podido dedicarse ya a unos ensayos puramente especulativos utilizando unos datos psicológicos como puntos de partida de desarrollos metafísicos, ya a unos principios de psicología concreta anunciando la futura psicología positiva, ya sobre todo a ambos al mismo tiempo. F.-L. Mueller, en un reciente libro sobre *La historia de la psicología desde la Antigüedad a nuestros días* (varias tesis del cual exigirán un examen crítico a lo largo del capítulo V), ha trazado muy bien los rasgos esenciales de esa psicología de los grandes filósofos, de la que no hablaremos aquí. Pero era importante disipar todo equívoco y recordar claramente (ver capítulo II, apartado *B*) que, si la psicología científica empezó sólo en el siglo XIX bajo una forma experimental, unas observaciones más o menos metódicas u ocasionales han podido prepararla desde hace mucho tiempo.

Al contrario, se llama hoy «psicología filosófica» a una psicología que se quiere explícitamente distinta de la psicología científica y cuyo propósito es completarla o hasta suplantarla. Hablaremos aquí sólo de esta corriente de ideas, pues la discusión de su legitimidad y de la validez de los resultados obtenidos es esencial en cuanto a nuestro problema general de la posibilidad de un conocimiento científico. Y a nuestro parecer, este pro-

blema general toma aquí una forma específica particularmente interesante, ya que esta psicología filosófica se ocupa de un terreno delimitado, diferente del de la metafísica y relativo sólo al «fenómeno». A este respecto se puede hacer remontar esta nueva psicología filosófica hasta Maine de Biran, pues si en su época la psicología científica aún no había tomado conciencia de su autonomía, y si la psicología biraniana no se oponía a la de los empiristas, Biran creía en la distinción kantiana del noumeno y de los fenómenos y pensaba limitar su investigación solamente a éstos, lo que no impidió que la prolongase en especulaciones espiritualistas.

Siendo siempre solidaria de grandes sistemas metafísicos (sin los que desembocaría rápidamente en la positividad, lo que no significa en absoluto en el positivismo) la psicología filosófica está naturalmente sujeta a unas «variaciones» casi congenitales, lo que constituye la primera marca distintiva. Se contestará que lo mismo ocurre en el terreno de la psicología científica y esto es verdad si se sitúa uno desde el punto de vista estático. Pero la gran diferencia es que los psicólogos experimentales buscan en común los instrumentos de control que puedan ponerlos de acuerdo. Existe una Unión Internacional de Psicología Científica que agrupa todas las sociedades de psicología del mundo entero, excepto aquellas de cuyo trabajo efectivo no se tiene prueba.[1] Ahora bien, el Comité central de esta Unión reúne desde hace años unos quince miembros de diversas tendencias, entre ellos dos representantes de los países del Este y dos clérigos, sin que surja la menor dificultad sobre la elaboración del programa de los Congresos internacionales o de las investigaciones en común (teniendo que comportar éstas, entre otras cosas, unas investigaciones comparativas para comprobar la generalidad de ciertos hechos y ver si dependen o no del medio cultural). Me parece difícil con-

1. Es decir, que mediante esas sociedades, la Asociación agrupa a más de cuarenta mil miembros a quienes se invita a los Congresos internacionales.

cebir un Comité internacional ocupándose de psicología filosófica y que atestiguara la misma armonía si comportase en su seno a tomistas, partidarios del materialismo dialéctico, fenomenologistas, bergsonianos, kantianos, racionalistas, etc.

A) Un primer problema es el relativo al objeto mismo de la psicología filosófica. El acuerdo es posible sobre el papel si se dice que el objeto se refiere de los fenómenos, pero en tal concepto la fenomenología entiende una cosa muy distinta que la psicología científica; y la «psicología racional», siempre enseñada por los tomistas, ignora por principio la distinción del noumeno y del fenómeno, distinción que por otra parte muchos otros niegan también, o toman en acepciones muy variables. El problema no está, pues, en esto, sino en saber: *a*) Si la «psicología filosófica» se ocupa de los «hechos» o de otra cosa que se llamará «esencias» o «intuiciones». *b*) Si lo que se designa con los nombres de «intuición» o de «significación» entraña una u otra posibilidad. *c*) Establecer si este objeto de la psicología filosófica es relativo o no a la sola conciencia, y si la línea de demarcación entre las psicologías filosófica y científica hay que trazarla en función de esta conciencia o de la introspección.

Desde el punto de vista de los hechos o de las esencias, las psicologías filosóficas de Maine de Biran o de Bergson no vacilan en considerar que se sitúan en el terreno de los hechos, y en él desean quedar, pero consideran que alcanzan mejor los hechos que el empirismo o la psicología de laboratorio, y que sobre todo proporcionan mejores interpretaciones. Es pues en este terreno donde convendrá discutirlas.

Por el contrario, la psicología de Sartre, etc., pretende trascender los hechos en beneficio de las esencias, pero la cuestión es saber si ha entendido lo que es un «hecho» en el terreno de la psicología, en vista de la sorprendente definición que propone: «Esperar el *hecho*, es por definición esperar lo aislado, es preferir, por positivismo, el accidente a lo esencial, lo contingente a lo necesario, el desorden al orden; es rechazar por principio

lo esencial en el porvenir: "Es más adelante cuando habremos reunido bastantes hechos." Los psicólogos no se dan cuenta, en efecto, que es tan imposible alcanzar la esencia acumulando los accidentes como llegar a la unidad añadiendo cifras indefinidamente a la derecha de 0'99. Si no se tiene como propósito más que acumular unos conocimientos de detalle, no hay nada que decir; sencillamente no se ve el interés de estos trabajos de coleccionista. Pero si, en su modestia, están animados de la esperanza en sí laudable de que, en la base de sus monografías, se realizará más tarde una síntesis antropológica, están en plena contradicción consigo mismo.»[2]

Claro está, en los círculos psicológicos («la psicología atrae a los psicópatas» decía Claparède), se pueden encontrar personajes con la mentalidad del coleccionista de mariposas o de tarjetas postales, como a veces ocurre en los círculos filosóficos en donde se encuentre a un esquizoide alcanzando las «esencias» demasiado fácilmente. Pero describir, de la manera en que lo hace Sartre, el trabajo de laboratorio, prueba sin duda alguna que nunca ha entrado en ellos y que no tiene ni la menor idea de lo que es una investigación experimental.

Un «hecho», tal como lo conciben los que se ocupan de él, presenta tres caracteres, pudiendo uno preguntarse si el primero y el tercero no son vecinos de lo que llama Sartre la «esencia» y el segundo de ellos sirve de control a los demás: cada «hecho» científico constituye efectivamente: *a*) una respuesta a una pregunta; *b*) una comprobación o lectura; *c*) una serie de interpretaciones, ya implícitas en la manera de plantear el problema, así como (desdichada o afortunadamente, como se quiera) en la comprobación como tal, o lectura de la experiencia, y explícitas en la manera de comprender esta respuesta dada por lo real a la cuestión planteada.

a) Un hecho es en primer lugar una respuesta a una cuestión. Si Sartre hubiese consultado a los psicólo-

2. *Esbozo de una teoría de las emociones*. 2 ed., 1948, p. 5 (citado por F.-L. MUELLER, *loc. cit.* p. 406).

gos antes de juzgarlos a la luz de su genio, hubiera aprendido que no esperan el accidente, sino que empiezan por plantearse problemas. Estos problemas son más o menos inteligentes, pero son problemas: por ejemplo, establecer si en el sujeto en desarrollo, es decir el niño, el número entero se construye directamente a partir de la clase lógica, por correspondencia biunívoca y por la construcción de una «clase de clases correspondientes», como lo pensaban Frege y B. Russell, o si la construcción es más compleja y presupone la noción de orden. No sé si este problema toca las «esencias», pues nunca he entendido bien lo que es una esencia y he encontrado en los filósofos respuestas demasiado diversas, pero sí sé que Frege creía encontrar la esencia del número en la correspondencia biunívoca y recíproca, independientemente de todo piscologismo, y que son los trabajos de Frege los que han llevado a Husserl a buscar las «esencias» en vez de los «accidentes». Pienso pues que un problema bien planteado siempre es conceptual y participa de lejos o de cerca de lo que algunos llaman las esencias; y que el problema escogido aquí como ejemplo incluso toca de cerca la «esencia» del número, con esta diferencia que es capital (y sobre la cual volveremos) que, en vez de buscar esta esencia en mi Yo, a pesar de los prejuicios favorables que tengo por él, creo prudente examinarlo en unos sujetos en formación que no han padecido demasiado unas sofisticaciones doctrinales o que las han dejado resbalar fríamente. Es verdad que un hecho puede a veces parecer un «accidente», como en el caso de la manzana que cayó al lado de Newton, pero el accidente se ha convertido en un «hecho» sólo porque Newton se planteaba ciertas cuestiones. Si Adán hubiera dejado caer la manzana que le ofrecía Eva, quizás hubiera escapado, y nosotros con él, del pecado original, pero no por eso hubiera descubierto la gravitación.

b) Luego, un hecho es una comprobación o una «lectura de la experiencia», y aquí es donde los malentendidos son los más graves desde el punto de vista de la esencia y del accidente porque, los filósofos han simplifica-

do, como con placer, y también enmarañado los problemas (y enmarañado porque han simplificado), ya hayan sido empiristas, positivistas, o fenomenológicos, etc., en vez de entregarse al único procedimiento posible permitiendo ver las cosas claras: estudiar experimentalmente los sujetos que comprueban un hecho, para analizar en qué consiste esta comprobación. Ahora bien, este análisis está lejos de haber sido llevado hasta donde convendría, pero lo hemos iniciado en el Centro de Epistemología genética y hemos visto suficiente[3] para poder afirmar que el estudio experimental de la comprobación contradice la interpretación que de ella dan el empirismo (o como decía F. Gonseth de nuestros trabajos: «El estudio empírico de la experiencia refuta el empirismo»), y con ella, la interpretación de los que para criticar el «hecho» se quedan con la forma en que lo concibe el empirismo.

Como en el terreno de los hechos físicos lo había mostrado desde hace mucho Duhem una comprobación es siempre solidaria de un sistema de interpretación o, como decía, de una «teoría». Ahora bien, lo extraordinario es que ocurre lo mismo en todos los niveles. Un niño al que se muestra una serie de palos verticales ordenados en diferencias iguales (siendo entonces la línea de la cumbre una recta inclinada) o decrecientes (siendo entonces esta línea hiperbólica) y al que se le pide que compare dos diferencias percibidas al principio y al final de la serie, se entrega a estas comprobaciones perceptivas muy distintamente según tenga o no una idea de la cumbre; percibe una línea como horizontal o como oblicua según tenga o no la «idea» de buscar unas referencias exteriores a la figura, etc. Desde el nivel perceptivo, la comprobación del hecho es pues solidaria de una estructuración interpretativa. Cuando más, cuando se trata de constataciones complejas, como en el caso de la formación del número y de la correspondencia biunívoca

3. Ver *Études d'épistémologie génétique*, Presses Universitaires de France, vols. V a X.

(citado bajo *a*). Creí «comprobar» la existencia de un nivel en que el niño no cree en la conservación del número (a la permanencia pues de la equivalencia por correspondencia) en cuanto se cambia la disposición espacial de los elementos: pero mi «comprobación» ¿ha sido bastante «objetiva» para que otros observadores «comprueben» los mismos «hechos»? En realidad, muchos de mis lectores han tenido los mismos escrúpulos y sólo me he tranquilizado al leer los resultados de los controles hechos en muchos otros países.

En pocas palabras, incluso la comprobación está conceptualizada y la «lectura» de la experiencia no es jamás una mera lectura y comporta en realidad toda una estructuración. Estamos muy lejos del «accidente» o del «desorden» de los que habla Sartre, y si es verdad que la conquista del objeto comporta una serie de aproximaciones comparables al paso de 0'99 a 1 (y además no creo que Sartre alcance mejor que nosotros el límite 1, y a eso le reto, aunque experimente la confortable impresión de instalarse allí directamente por «intuición»), esta serie de aproximaciones es lo que se llama la conquista de la objetividad a partir de los inevitables errores subjetivos, de principio. Describir este procedimiento por los términos, «acumular unos accidentes», es pues simplemente mostrar una ignorancia absoluta de esta ascesis que comporta la objetividad y se planteará el problema de saber si no es ésta precisamente la marca distintiva de la psicología filosófica.

c) Un «hecho» supone pues unas interpretaciones implícitas desde el planteamiento del problema y desde la comprobación, pero no es un hecho científico más que si conduce, por otra parte, a una interpretación explícita que asegure su comprensión. Que esta interpretación pueda ser diferida por prudencia («será para más adelante»), y esto ocurrirá con certeza, es una nueva garantía de objetividad. Pero eso no impide en nada la interpretación provisional o hipotética y, si no se hiciera, no se procuraría reunir otros hechos.

Una palabra, la condena de los «hechos», cuya valo-

ración acabamos de intentar, no pospone nada de la esencia ni del accidente, sino que más bien atestigua una dificultad para comprender el alcance de la objetividad. Quedará pues por examinar la validez de un conocimiento psicológico directo de las «esencias» y, sobre todo, preguntarnos si un conocimiento «subjetivo» es posible; dicho de otra manera, si, porque la psicología es el conocimiento del sujeto y de su objetividad, se puede, por lo tanto, tomar el derecho de hablar de conocimiento tratando subjetivamente y no objetivamente, de esta subjetividad inherente al sujeto. La razón central de la oposición de esta psicología fenomenológica a los hechos es, evidentemente, que para ella el saber se deshumaniza al olvidar sus raíces existenciales, porque el fondo del psiquismo es irracional: la emoción es una actitud mágica, la imagen es una ausencia de objeto que quiere hacerse pasar por presencia, etc. Esta tesis significaría, no sólo que la inteligencia no lo es todo en la vida mental, lo que es evidente, sino también que las estructuras racionales sólo constituyen superestructuras muy secundarias, en vez de estar vinculadas a las estructuras del organismo y a las de la coordinación general de las acciones, como yo supondría por mi parte. Pero esas cuestiones de conjunto en el estado actual de los conocimientos no pueden dar lugar a ninguna solución demostrada, y cae por su propio peso que quedan plausibles las hipótesis irracionalistas, y, por lo tanto, de momento no es ésta la cuestión. La cuestión es saber si, para comprender lo irracional, hay que utilizar un pensamiento irracional o si éste corre el riesgo de caer en la mera descripción novelística por oposición con la inteligencia que (incluso en el caso de que sólo fuera para el sujeto una superestructura superficial que no alcanzara las estructuras profundas de su ser), lo comprende todo, incluso el desorden: para comprender el azar, que es el modelo de lo irracional, por ejemplo, ni el físico ni el matemático se encuentran obligados a pensar «al azar». Que ciertos psiquiatras puedan experimentar la necesidad, para comprender a sus enfermos, de entrar en su piel, de pensar irracional-

mente y de adoptar entre ellos y el paciente una actitud existencial y no teórica, es muy legítimo y explica el éxito de la fenomenología en algunos alienistas contemporáneos; pero es un punto de vista esencialmente práctico que no prueba nada desde el punto de vista científico. Pero que una psicología filosófica pretenda captar lo irracional modelándose en sus contornos, esto levanta más dificultades, pues se trata entonces de conceptualizar lo vivido y toda conceptualización es una vuelta a la razón.

Al no querer someterse a las exigencias de la objetividad científica, cuya ambición es sin embargo comprender cada vez más (ver *B*) toda la vida mental incluso la subjetividad en cada uno de sus aspectos, incluso los irracionales, y al no poder escapar a las exigencias de la conceptualización, los psicólogos fenomenologistas han buscado entonces elaborar unos conceptos que traduzcan los movimientos de la conciencia mejor que los conceptos «positivos»: tales son las nociones fundamentales de *intención* y de *significación*. La cuestión está en examinar si son nociones válidas (tomadas en su sentido general e independientemente de las aplicaciones particulares que han sido hechas a los problemas de la emoción, de la imagen o de la percepción) y si, siendo válidas, son ajenas a la conceptualización de la psicología científica.

La noción de intención comporta dos significaciones, la segunda de las cuales prolonga la primera en un plano epistemológico. Desde el punto de vista psicológico, es la afirmación de que todo estado de conciencia expresa un movimiento «orientado hacia» (no decimos una meta pues ello sería ya una interpretación) un estado final buscado y deseado: toda vida mental sería pues intencionalizada, y a falta de comprender esta última, se le empobrecería de su dimensión esencial. Desde el punto de vista epistémico, la «intención» de Husserl deriva de la *intentio* que su maestro Brentano retuvo del tomismo después de dejar la Iglesia: ésta es aún la intencionalidad, que, en el plano del pensamiento, puede alcanzar las formas o esencias cuando, en el conocimiento, el sujeto «se hace» objeto, no materialmente sino intencionalmente.

Ahora bien, la intencionalidad es efectivamente una dimensión fundamental de la vida mental, de la cual cada uno tiene en cuenta en diversos grados desde que la psicología abandonó esta especie de atomismo mecánico que el asociacionismo había propuesto como modelo exclusivo. El mismo término de intención quizás sea menos empleado que otros, mas la idea es general. A este respecto la oposición bien conocida entre «comprender» y «explicar» ha sido desarrollada por Dilthey, Spranger, Jaspers, etc.: se sitúa la comprensión intuitivamente en la intención de los demás, mientras que la explicación se refiere al mecanismo causal. Esta oposición, clásica en los países germánicos, ha alimentado las tendencias antiexperimentalistas en ciertos medios y es evidente que la psicología fenomenológica, al hablar de «intenciones» se sitúa en el terreno de la «comprensión» y da la impressión de rechazar las actitudes «explicativas» y objetivas de la psicología científica.

Pero si la distinción de la explicación y de la comprensión está perfectamente fundada, en tanto que corresponden a dos puntos de vista diferentes de la conciencia del sujeto y del comportamiento en su conjunto, nada más vano que ver en ello una oposición de principio, pues esto es el modelo de dos puntos de vista complementarios pero no antitéticos, y hasta complementarios en el sentido usual y lógico del término y no en el sentido físico (en que los complementarios son alternativos y no pueden ser realizados simultáneamente). Resulta que, incluso cuando no se habla explícitamente de intencionalidad en una teoría de tipo «explicativo», la noción puede jugar en ella un papel central, pero en otro vocabulario.

Si puedo citarme a mí mismo, como ejemplo, todo cuanto he tratado de analizar en término de esquematismo sensorio-motriz y de esquema de asimilación está empapado de intencionalidad (y por ello el filósofo fenomenologista Aaron Guswitsch en Nueva York, mucho más al corriente que sus colegas de lengua francesa, se vale de mi noción de asimilación para justificar sus tesis). Ya con anterioridad al lenguaje, el niño reacciona ante

los objetos, no por un juego mecánico de asociaciones estímulo-respuesta sino por una asimilación integradora a unos esquemas de acciones que imprimen una dirección a los movimientos y abarcan la satisfacción de una necesidad o de un interés. Primero aislado en función de diversas posibilidades del propio cuerpo aún incoordinadas, esos esquemas se coordinan por asimilación recíproca y se puede hablar de intencionalidad estricta desde tales coordinaciones.[4] En absoluto intelectualista, ya que el esquema de asimilación es a la vez motivación y comprensión, este modo de interpretación acaba de ser aplicado por S. Escalona a las reacciones afectivas del primer año cuya importancia ulterior se conoce.

Al substituir así la asimilación por la noción mecánica de asociación (y esto vale naturalmente *a fortiori* para la continuación del razonamiento), se incorpora la intencionalidad en un punto de vista «explicativo», ya que el esquematismo asimilador constituye el prolongamiento de mecanismos biológicos, sin excluir en nada el punto de vista de la «comprensión» subjetiva. En particular, por lo que se refiere a la finalidad, noción subjetiva relativa a la conciencia del mismo sujeto, se introduce un paralelismo entre esta noción egocéntrica, que desde un punto de vista explicativo sería ilusoria, y un sistema causal de desequilibrios y reequilibraciones, explicándose la marcha al equilibrio por un juego de regulaciones o autorregulaciones.

Por lo que toca ahora a la noción de significación, de la que algunos van a hacer el criterio de la psicología filosófica en oposición con la psicología científica, esta última le atribuye, al contrario, un papel cada vez más importante, en pleno acuerdo con la lingüística sausuriana y con la antropología cultural de Lévi-Strauss. En la perspectiva que acabo de indicar, ya mucho antes del lengua-

4. Y de una intencionalidad que es creadora de significaciones, es decir, de esta especie de realidades que los fenomenologistas describen en términos de «esencias» cuando ven con razón en la intencionalidad el lazo indisociable entre el sujeto y el objeto.

je y de la representación, el esquematismo sensorio-motriz está cargado de significaciones, ya que asimilar un objeto a unos esquemas consiste en conferirle unas significaciones. Pero los significantes propios a este nivel sólo son aún unos indicios o señales perceptivas. Con la función semiótica aparecen al contrario unos significantes diferenciados: las señales del lenguaje y los símbolos propios del juego simbólico, de las imágenes mentales, etc. La fórmula de Sartre, según la cual la imagen es una ausencia de ser que quiere hacerse pasar por presencia no es más que una descripción novelesca de toda representación, en la cual un significante diferenciado, que sea símbolo o señal, permite evocar una realidad ausente. «Acto mágico», dice Sartre, «encantamiento destinado a hacer aparecer el objeto en el que se piensa», bien, pero también el verbo es magia, e igualmente la señal algebraica es magia, y la única diferencia es que la imagen evoca unos datos perceptivos (sin, por lo tanto, derivar de la percepción), mientras que la señal evoca unas realidades conceptuales. Claro está que hay magia si se ha empezado por decidir no «explicar» nada a fin de limitarse a comprender intuitivamente, pero entonces puede uno preguntarse si la magia es inherente a Sartre, cuyo modo de conocimiento recuerda en esto el conocimiento de Claudel, o si está en el sujeto: ahora bien, para quien contempla al sujeto sin esforzarse por prestarle una magia, en esos puntos por lo menos, la aparición del símbolo —imagen hacia la edad de un año y medio a dos años— prolonga la imitación; pues la imitación, que es una especie de representación en actos materiales, una vez adquirida suficiente virtualidad, logra librarse de su contexto motriz inicial, funcionar bajo formas diferentes (es decir, sin que la primera copia imitativa se haga en presencia del modelo) y finalmente interiorizarse, así como el lenguaje al hacerse lenguaje interior. Entonces la imagen mental debe su formación a una intuición interiorizada, cuyos poderes son aún muy reducidos en el niño (a pesar de la imaginación que se le atribuye) y deben ser completadas por un juego simbólico de imitación aún

exterior, pero en seguida se desarrollan cada vez más bajo la acción del pensamiento.

En pocas palabras, ni la intencionalidad absoluta de la vida mental, ni el papel absolutamente general del papel de la significación, que bien podría ser la característica cognoscitiva más esencial de la conciencia, paralelamente al aspecto dinámico propio de las intenciones, constituyen un vedado de caza de la psicología filosófica: éstas son las nociones corrientes en la psicología contemporánea.

B) ¿En las nociones de conciencia y de introspección vamos pues a encontrar el criterio del objeto propio de las psicologías filosóficas? Estamos seguramente cerca de la meta, pero en este punto es en el que precisamente los malentendidos, involuntarios y a veces deliberados, son los más tenaces y llenos de consecuencias. En su *Psicología contemporánea,* destinada, como su *Historia de la psicología,* a rehabilitar la psicología filosófica, F.-L. Mueller enuncia por ejemplo esta sorprendente proposición respecto a la tendencia actual de considerar el animal como un sujeto y no como un autómata: «¿Se puede negar que este reconocimiento del animal como *sujeto* abre una "problemática" de orden filosófico? Podríamos decir que en esto también la filosofía echada fuera por la puerta, vuelve a entrar por la ventana» (pág. 81).[5] No insistamos sobre el término de «la» filosofía, tanto más gracioso en este punto que elimina así de «la» filosofía a la de Descartes, quien creía en los animales-máquinas. Pero lo sorprendente no es que la filosofía se interese por

5. Este pasaje se refiere entre otros a J. J. Buytendijk, ex profesor de la Universidad calvinista de Amsterdam, luego de la Universidad católica de Utrecht en la que se convirtió a la fenomenología después de una brillante carrera de experimentalista. El autor le alaba al tratar el animal en sujeto, mientras que ya no produce nada en psicología animal; pero Mueller no ha visto que la escuela llamada «objetivista» de Lorenz y Tinbergen actúa igual y hasta ha sacado a luz las actividades espontáneas del organismo, pero sin dejar por eso de seguir con la investigación del encadenamiento causal (entre otros, con modelos cibernéticos).

esta cuestión, ya que todo, incluso el organismo, puede dar lugar a una problemática filosófica (ver el gran libro de F. Meyer y los ensayos metafísicos de Ruyer), sino que el sujeto no parece, en boca de Mueller, interesar a la psicología científica y que su sola evocación pueda hacer entrar de nuevo a la filosofía por el escotillón. Por mi parte, hace más de cuarenta años que no dejo de insistir sobre las «actividades del sujeto» en el caso de los mecanismos sensorio-motrices y de la percepción, así como en el de la lectura y de la inteligencia en todos estos niveles, no sabiendo que vivía con unas ventanas tan mal cerradas.

Seamos claros: si Watson y la reflexiología soviética han querido rechazar o lo ha parecido la conciencia de su campo de estudios, la descendencia de Watson (partidarios de la llamada «teoría del comportamiento») no dejan de hablar hoy en día de las actividades conscientes y los psicólogos rusos se ocupan sin cesar del «problema de la conciencia». El punto de vista que más ha cundido hoy en la psicología científica es el que Janet, Claparède, Piéron y muchos otros han llamado «psicología de la conducta», siendo definida la conducta como un comportamiento en el que se incluye la conciencia.

Prueba de que los partidarios de la psicología de la conducta no dejan al margen la conciencia es que buscan sus leyes. Claparède notó con fineza que los niños de cierta edad que generalizan exageradamente sin tener en cuenta las diferencias, pecan mucho más cuando se les pregunta que comparen dos objetos (una abeja y una mosca, etc.) al indicar las semejanzas que las diferencias: de esto sacó su «ley de toma de conciencia», según la cual la conciencia se vincula primero a las circunstancias que ponen obstáculos a una actividad, en las razones, pues, de desadaptación, y no en esta misma actividad, cuyo funcionamiento no da lugar a reflexión mientras esté adaptado. La conciencia procede así de la periferia y se dirige al centro, y no a la inversa. Verdad es que Sartre lo niega (sin prueba) y no cree en lo inconsciente. Mucha razón tuvo al atacar a la autenti-

cidad de los «disfraces» freudianos, y en lo que me concierne, en la misma época sostenía que el disfraz debido a una censura no lleva nunca a la inconsciencia sino con la complicidad del sujeto.[6] Pero Sartre olvida, y buscaremos por qué, la inconsciencia de los procedimientos que nunca han sido conscientes, cuya conciencia se adquiere laboriosamente mediante un esfuerzo retrospectivo de reflexión: así no se es consciente más que de los resultados de su pensamiento y no de sus mecanismos (de aquí el chiste de Binet: «El pensamiento es una actividad inconsciente del espíritu»), sino mediante una reflexión sujeta al error y siempre incompleta.

Independientemente de las cuestiones de toma de conciencia o de grados de inconciencia, se podría sostener que la psicología científica, a pesar de todo, está inclinada a dejar al margen la conciencia, vista su tendencia general a relacionar los procesos mentales con unos procesos orgánicos. Esto es verdad si se consideran sólo los comienzos de su historia y las primeras fases de la investigación. Pero lo que se olvida así totalmente y en particular no aparece en absoluto en los panoramas filosófico-históricos de Mueller, la tendencia cada vez más corriente en recurrir a unos «modelos abstractos», y esto en todos los terrenos de la psicología relativos a las funciones cognitivas como la percepción y la inteligencia (pero no exclusivamente; ver las aplicaciones de la teoría de la información y de los juegos en los trabajos de Berlyne sobre la curiosidad y el interés, o las relaciones entre la teoría de la decisión y la voluntad). Notemos primero que esto es verdad incluso en psicofisiología y en neurología: Fessard ha dado un modelo probabilista al condicionamiento, bajo la forma de una red estocástica diferenciada, y toda la mecanofisiología moderna busca sus modelos en la cibernética y en las calculadoras electrónicas («homeóstat» de Ashby, máquinas de Turing, etc.). Respecto a la inteligencia, ya he recurrido, desde mis primeros trabajos en 1921, a unos modelos logísticos,

6. Ver *La formación del símbolo*, Delachaux & Niestlé.

luego probabilistas, y existen muchos otros (teoría de los grafos, etc.). Ahora bien, esta utilización cada vez más general de los «modelos abstractos» no desembocó en absoluto sobre esta mecanización y concepción de la conciencia epifenoménica, con las que soñaban los primeros psicólogos asociacionistas en una época en que se contentaban, como los filósofos, con una mera reflexión sobre los hechos precisos, aunque esos hechos hayan sido ya reunidos metódicamente, pero sin poder aún recurrir a unos instrumentos deductivos precisos. Por el contrario, recurrir a esos instrumentos y a esas máquinas tarde o temprano conduce a la idea que, si hay isomorfismo de estructuras entre la organización del mecanismo material del que se piensa que imita el cerebro y la organización del pensamiento concreto (volveremos sobre este paralelismo a propósito de Bergson), subsiste una diferencia fundamental entre los dos: la máquina procede causalmente, por ejemplo de una manera tal que los equivalentes mecánicos de los números 2 y 3 dan, una vez reunidos, el equivalente mecánico de 5 mediante unos circuitos, unas transmisiones de energía, etc., como consecuencia de la sola causalidad física; al contrario, el pensamiento consciente procede sobre puras «significaciones» cuyos lazos no son de orden causal sino que consisten en «implicaciones» en el sentido amplio, pues 2+3 no es causa de 5 sino que equivale lógicamente a 5 o lo implica. Hoy no opongo a la causalidad el sistema de las significaciones y de sus implicaciones, para contestar a la psicología fenomenológica, ya que desde 1950[7] no he dejado de defender esta tesis y, mucho antes, trataba ya de mostrar que la idea de asimilación, sustituida por la de asociación, trae los conceptos de significación y de implicaciones entre significaciones. Y Claparède decía ya que para el perro de Pavlov, considerando el perro como sujeto (esto para F.-L. Mueller) el sonido de la campana «implica» la comida, sin lo cual no salivaría.

7. Ver también *Tratado de psicología experimental* de P. FRAISSE y J. PIAGET, vol. I, cap. II: «La explicación en psicología».

Queda pues excluido el considerar que la psicología científica deja al margen necesariamente la conciencia e igualmente queda excluido el negarle que se ocupe del «sujeto» (lo que hemos visto en el cap. III, apartado *D*, y es inútil volver sobre esto). Pero queda el problema de la introspección y en este punto nos acercaremos más a la diferencia esencial entre las psicologías científicas y filosóficas. Pero esta diferencia no radica en absoluto, como podría creerse, en el empleo de la introspección como tal. Se trata de un procedimiento peligroso y fértil en errores sistemáticos; todo el mundo ha insistido sobre ello. Pero combinada con el estudio de las conductas, la introspección proporciona tres especies de informaciones indispensables, sin hablar, claro está, de la experiencia vivida, fuera de la cual son incomprensibles las conductas. En primer lugar, el examen de la toma de conciencia respecto de su conducta real es en general de sumo interés: por ejemplo, en el niño, la comparación entre su toma de conciencia del sentido de un término y el empleo que hace efectivamente de él. En segundo lugar, los errores sistemáticos de la introspección son en sí mismos muy significativos. En tercer lugar, y sobre todo, los métodos de introspección provocada, sistemáticamente utilizados por Binet y por la escuela de Wurzbourg, sin dar lo que esperaban sus autores, han tenido sin embargo decisiva importancia al mostrar la falsedad de la explicación asociacionista del juicio y el papel secundario de la imagen concebida, antes de esas comprobaciones, como un elemento del pensamiento. Entonces, ¿por qué sigue existiendo un desacuerdo fundamental entre los experimentalistas y todos los que, desde que V. Cousin «atormentaba su conciencia» para sacar de ella unos solemnes tropos, se han dedicado a una psicología introspectiva para llegar a unas doctrinas cuyo mérito es, por lo menos, haber abandonado el sentido común, pero en pro de una diversidad tan grande que hace imposible el diálogo con los que exigen unas comprobaciones?

Por una razón clarividente y que en definitiva constituye el único criterio distintivo entre las psicologías fi-

losófica y científica: eso es, que cuando el filósofo habla de conciencia, del propio cuerpo (y de esto se habla cada día más), de «estar en el mundo», de «ser por los demás» o «frente al objeto», etc., siempre utiliza sólo su propia introspección sin ninguna investigación de control, sino en sí mismo y sobre sí mismo. Husserl nos dice que una dimensión esencial de su psicología es lo «intersubjetivo», pero se trata aún de un intersubjetivo, si no vivido por uno mismo, por lo menos interpretado por uno mismo y sin comprobación «objetiva». Hablar a un filósofo de comprobación «objetiva» es hacerle creer en seguida que se va a deformar el «sujeto», mientras que lo único que se le pide es no considerar a su lector como a lector de una novela, que juzga la psicología de éste según simpatice o no con los personajes y el autor, sino como un mero y honesto intelectual que no se niega a creerle con tal que se le proporcionen los medios.

Tomemos un ejemplo, escogido en el terreno de la pura introspección. Se trata de una investigación reciente emprendida por A. Rey, a partir de una vieja sugerencia de Claparède, que le preguntó si lograba hacerse una imagen motora correcta de su propio cuerpo en rotación. Contestó Rey que creía que sí, pero años después, una observación parece mostrarle que esta idea es muy limitada; pero no le basta esta cuidadosa y repetida introspección y entonces llega al control: un cuestionario detallado sobre unas cuestiones precisas pero no sugestivas, y con alternativas sin largas descripciones. Las respuestas dadas por cierto número de adultos ejercitados en la observación psicológica se revelaron de hecho muy convergentes, lo que proporcionó un control objetivo de un mero dato introspectivo.[8]

Uno se pregunta con espanto qué se hubiera hecho con tal observación en el lenguaje de Sartre, si la hubiese hecho en él mismo (cuidadosamente o por las buenas). Tan justa como sea su dialéctica «ontológica» del propio

8. Ver «Los Archivos de Psicología», vol. XXXVIII, pp. 256-274.

cuerpo, primero vivido, luego percibido por los demás (al mismo tiempo que se conoce el de los demás), luego conocido como objeto a través del punto de vista de los demás (lo que se parece bastante a lo que desde hace mucho había dicho J.-M. Baldwin en cuanto a la construcción genética simultánea del *ego* y del *alter* a escala de los dos primeros años), la introspección de Sartre desde el punto de partida canalizada por dos postulados filosóficos expresando su Yo profundo, lo que para la historia es muy interesante pero insuficiente para la verdad, y que nada tienen que ver con la introspección de su lector, cuando este lector tiene otra filosofía o se esfuerza por ver lo real corrigiendo su filosofía: el postulado ontológico y el postulado irracionalista.

Importancia relativa sólo tiene el postulado ontológico, pues en la mayoría de los casos a los datos proporcionados no añaden más que una etiqueta verbal o una declaración de principio. Sartre cree estar en posesión de una intuición que alcanza directamente el «ser»; Bergson se equivocó en esto según Sartre. Una futura ola filosófica alcanzará «el ser» de otra manera y mostrará que también Sartre se equivocó bastante. Esto tiene poca consecuencia pues, como había mostrado Kant, cien *thaler* reales (o como hoy se dice, provistos de una existencia ontológica) difieren del concepto de cien *thaler* sólo por una propiedad que no modifica las otras propiedades de los *thaler*. Es pues asunto de temperamento, si se prefiere, para cada representación intuitiva, tener la impresión de captar el mismo ser o de tratar de alcanzarlo por aproximaciones sucesivas (¡como en el paso de 0'99 a 1!). Hay que leer, en las memorias apasionantes de Simone de Beauvoir, el relato del momento en que Sartre, frente a un vaso de cerveza, exclama con entusiasmo que merced a Husserl, se puede por fin conferir a este vaso un valor ontológico, para comprender bien como el realismo de Sartre radica en sus libres decisiones que comprometen «toda la conciencia» y que toda la vida se impondrá a toda introspección. En cuanto a mí, cuando conozco mi cuerpo a través de la visión de los demás,

prefiero hablar de la coordinación de los puntos de vista y ver en esta coordinación una de las innumerables etapas de esas coordinaciones generales de la acción y de los puntos de vista que constituyen la razón, pero de buena gana reconozco que no se cambia nada en absoluto añadiendo a todo la etiqueta «ontológico».

El segundo postulado, al contrario, es mucho más inquietante porque es de naturaleza tal que puede falsear toda la introspección; queda por preguntarse si es propio del Yo de Jean-Paul Sartre o si es general: es el postulado de irracionalidad. Para Sartre, la «causalidad psíquica», como dice para designar las relaciones de significaciones, es esencialmente irracional y «mágica» y el psicólogo que no se instala en esos «lazos irracionales» y que no los considera como el «dato primero del mundo psíquico» no es más que un intelectualista que deforma lo real. Las razones proporcionadas en pro de esta irracionalidad mágica son por otra parte tan extrañas y tan defectuosas que en seguida se ve que se trata de «racionalizaciones» como dicen los psicoanalistas, es decir, que hay de nuevo que buscar su frente en las «decisiones de todo el ser» y no en la pura observación. Las razones invocadas son en general unas «acciones mágicas a distancia», como en las situaciones en las que se ve uno en cuanto conocido por los demás, o en que la imagen hace «presencia del objeto» una «ausencia del objeto», etc. Pero es propio de toda inteligencia representativa poder pensar los objetos y los acontecimientos fuera del campo perceptivo, y es verdaderamente el colmo de un antiintelectualismo ontológico llamar mágico al acto fundamental del conocimiento racional: ¿qué hubiera dicho Sartre si, en vez de ocuparse de su Yo, se hubiera interesado en la epistemología de un astrónomo actual calculando el momento preciso de un eclipse en tiempo de Julio César o en el año 2722 después de Cristo? En esta deducción lógico-matemática hubiera visto un ejemplo aplastante de acción a distancia y de «ausencia de ser» haciéndose «presencia de ser», echando de menos al mismo tiempo que esta magia se ocupara de un cálculo abstrac-

to. Si se llama irracional todo acto de inteligencia (como en el caso de la enferma de P. Janet de la que nos dice Sartre que tiene una crisis de nervios «para» atraer mágicamente la simpatía de su médico, esta magia presentada al mismo tiempo como «intencionalidad» no carece totalmente de inteligencia), entonces basta con entenderse sobre el vocabulario. Pero queda por comprender esta obsesión de irracionalidad en un autor tan inteligente (de la misma manera que se ha mostrado a menudo en Bergson cuanto su «intuición» de intención transintelectual suponía de elaboración y de refinamiento propiamente inteligente).

Ahora bien, basta con recurrir a la obra dramática de Sartre, que ha provocado una admiración tan profunda y de la cual nos felicitamos que haya sido completada por una filosofía que deja entonces más claro su alcance humano de coordinación de valores, aunque desde el punto de vista epistemológico aparezca como una proyección del Yo y, sobre todo, del grupo social en la representación del universo. Esta obra atestigua, en efecto, la asombrosa convicción de la irracionalidad de lo real, y sin tener que procurar un arriesgado psicoanálisis según ciertos datos precisos proporcionados por Simone de Beauvoir, sin embargo, se puede muy bien comprender por qué este hombre estima su deber y su tributo a la verdad el proclamar la existencia de irracionalidades y denunciar el optimismo de los idealistas o meramente de los intelectuales. Pero si es esto un testimonio que conserva todo su valor, viniendo de una gran personalidad, no hay que confundir por lo tanto una experiencia vivida con las verdades psicológicas generales, ya que esta confusión caracteriza el método introspectivo propio de la psicología filosófica y no, repitámoslo, porque es introspectiva, sino porque lleva el medio al «objetivismo» hasta la negligencia de la «objetividad», y el culto a la subjetividad hasta su centración en un solo Yo en particular.

Como conclusión de los puntos *A* y *B*, la diferencia entre las psicologías científicas y filosóficas no radica en que las primeras se ocupen de «hechos» y las segundas

de «esencias», pues si ha comprendido uno lo que es un hecho científico (lo cual, como hemos visto, no está dado a todo el mundo), es decir la respuesta comprobada a un problema, la intuición de las esencias podría ser un hecho si se nos proporcionasen los medios de comprobación. Tampoco radica la diferencia en las nociones de intencionalidad o significación, pues corresponden esas nociones a unos hechos y son de uso corriente. Ni siquiera radica la diferencia en el empleo de la introspección, pues si su uso está limitado en las psicologías científicas y es exclusivo en las psicologías filosóficas, podría ser una mera diferencia de grado. La única diferencia sistemática que hasta aquí hemos entrevisto es una diferencia de método. Incluso cuando se trata de introspección, el psicólogo científico busca unos controles, lo que no es objetivismo ya que se trata de la conciencia, sino *objetividad*. El psicólogo filosófico, bajo el pretexto de que se ocupa de esencias, de intuiciones, de intenciones y de significaciones, olvida toda objetividad, toda comprobación como si fueran intrínsecas. Ahora bien, por mucho interés que conlleven esas ideas, pues todo problema formulado de manera nueva es interesante, quedan inasimilables mientras que no se nos proporcionen, y ni siquiera se busquen, unos criterios de comprobación. Cuando, a finales de su carrera, el psicólogo Buytendijk, que tan buenos trabajos había hecho sobre los animales, se convirtió a la fenomenología, publicó en particular unos estudios sobre la psicología de las mujeres y la del fútbol, que entristecieron a sus amigos porque quedaban en apariencia ajenas a la introspección ya que él no es ni una amazona y ni un campeón de Europa: pero esas investigaciones, con ser profundas, como todo lo que hizo, difieren esencialmente de sus obras anteriores por una especie de impresionismo ligeramente inquietante, como si, ocupándose de los fenómenos exteriores al Yo, consistiese la psicología fenomenológica en describirlos refractados por el Yo.

Sobre este punto esencial es, pues, sobre lo que nos separamos. Todo conocimiento válido supone una des-

centración. Toda la historia de las ciencias está hecha de descentraciones, desde los poblados llamados primitivos que creían regular el curso de los astros con las fiestas de los solsticios, o desde el geocentrismo de Aristóteles a Newton, que creía aún en el valor absoluto de sus metros y de sus relojes, y hasta Einstein que nos ha librado de esas últimas centraciones (últimas hasta las próximas descentraciones). Un procedimiento análogo sigue la psicología genética en el desarrollo de las percepciones y de la inteligencia individuales. Bien sé que Merleau-Ponty dijo que mi teoría de la descentración se ponía en el punto de vista del mismo Dios. Exageraba un poco, pero no por eso es menos triste comprobar que el esfuerzo de hombres con tanto talento como los fenomenólogos desvalorizan sus ideas subordinándolas a un método que nos lleva atrás, hacia nuevas centraciones tanto más tiránicas cuanto que son filosóficamente innecesarias.

C) Si hubiera podido adivinar el pobre Maine de Biran a donde conduciría su método en el siglo del existencialismo, se hubiese confinado en la psicología fisiológica. Pero creyó en la introspección y es hora de hacer un poco de historia para controlar si tal empleo exclusivo de la introspección condujo a los más grandes a los mismos errores de centración sobre el Yo que a los psicólogos fenomenologistas, y esto hasta en hombres de una modestia tan encantadora como era Maine de Biran. Con el riesgo contrario de inmodestia, añadiré que el pensamiento biraniano me interesa además a título personal, pues en su gran libro sobre *La percepción de la causalidad,* A. Michotte presenta mis ideas sobre los orígenes sensorio-motrices de la causalidad como un rejuvenecimiento de la famosa tesis de Biran: es pues sugestivo para nuestro propósito comparar una doctrina construida sobre unos datos introspectivos a una interpretación sacada de la observación directa de los dos primeros años de la infancia.

Pero, antes de tratar de la causalidad, recordemos primero el célebre error, debido a la introspección, que cometió Maine de Biran a propósito del sentimiento del

esfuerzo y que falseó todo el resto de su doctrina sobre los puntos en que el esfuerzo debe entrar en consideración. Maine de Biran, quien apreciaba en Leibniz la restauración de las nociones de finalidad y de fuerza, recoge el *Cogito* cartesiano a la luz de esos dos conceptos. Y como la introspección es siempre una estructuración de los llamados datos «inmediatos» y no su intuición directa, esta estructuración está naturalmente influenciada por las ideas del sujeto conocedor que mira su Yo individual (bastante acabamos de verlo en Sartre). Así pues, haciendo introspección del *Cogito* en su Yo, Biran encuentra naturalmente que es esencialmente fuerza y finalidad, y la síntesis de esas dos propiedades la encuentra en la conciencia del esfuerzo voluntario, concebido como una emanación directa y centrífuga del Yo, tal como efectivamente aparece a la introspección. Ahora bien, éste es uno de los ejemplos más claros de la ilusión introspectiva cuando la conciencia no está situada en el conjunto de la conducta.

Primero, W. James, en un artículo famoso aparecido en el «Mind» hacia 1880, mostró que no existía sensación de inervación y que por lo tanto, en el esfuerzo muscular, no sentimos pasar una corriente nerviosa centrífuga; el proceso es pues centrípeto y a partir de la resistencia es como tomamos conciencia del esfuerzo. Pero sobre todo Janet ha mostrado que el sentimiento del esfuerzo constituía uno de esos sentimientos elementales cuya especificidad corresponde a una «regulación» de la acción, es decir a una activación o a un activamiento del acto: es pues la conducta del esfuerzo la que conviene analizar si se quiere comprender el sentimiento que traduce esta conducta reguladora. Después de J. M. Baldwin y J. Philippe, Janet comprobó que el esfuerzo es una regulación de activación positivista (así como el cansancio es una regulación de activación negativa y la tristeza y la alegría son regulaciones de acabamiento según el éxito o el fracaso), regulación que esencialmente radica en una aceleración, es decir, en un reforzamiento de las energías necesitadas para la acción: un ciclista que marcha a su

velocidad normal no hace esfuerzo, pero éste interviene si acelera, si marcha a una velocidad superior a la acostumbrada o si lucha contra un cansancio que le debilita. Regulación de aceleración o de reforzamiento, el esfuerzo ya no tiene, pues, nada de una emanación energética del «Yo» en el sentido de Maine de Biran: el Yo no es una «fuerza», ya que las energías en juego son orgánicas, sino un regulador que controla su despacho; o más bien es el sistema de significaciones, valores, intenciones, etc., que traducen en términos de conciencia las regulaciones de la acción entera de la que el Yo es la expresión.

Así se ve cuan grande es la distancia entre los datos introspectivos y la dinámica real de la conducta. Al ver en el Yo la fuente de esfuerzo, tiene razón la introspección global y corriente, pero tiene razón sólo en la medida en que no analiza y se limita a servir los fines de la acción. Transformar esta función utilitaria es un instrumento cognoscitivo, la psicología introspectiva corre el riesgo de dejar escapar los mecanismos cuyo conocimiento íntimo es inútil a la acción y que sólo una psicología de la conducta logrará captar situando entonces los datos introspectivos en su verdadero sitio, que no es cognoscitivo.

Esta insuficiencia inicial de análisis explica entonces las dificultades propias de la teoría biraniana de la causalidad. Hume había creído disolver esta noción reduciéndola a un puro juego de sucesiones habituales, sin ningún lazo objetivo de necesidad aparente, resultando sencillamente de la fuerza coercitiva de las asociaciones subjetivas y de las costumbres. Maine de Biran tuvo el gran mérito de buscar, al contrario, la fuente de la causalidad, no en las sucesiones exteriores o cualquiera, sino en la acción propia, terreno en el cual podemos considerar el juego de las sucesiones mediante nuestras intenciones, y en el que, por lo tanto, interviene entre los antecedentes y los consecuentes un lazo irreductible a la mera asociación y que justifica la noción de causalidad en cuanto producción. ¿Pero, en qué consiste tal lazo cuyo análisis epistemológico es extraordinariamente complejo

a causa de la interferencia de los factores fisiológicos y de la conciencia (volveremos en seguida sobre esto a propósito del principio de paralelismo criticado por Bergson) y cuyo análisis epistemológico puede ir en dos direcciones diferentes? Una de esas direcciones es la interpretación crítica o kantiana, que Maine de Biran conocía sin embargo, ya que sitúa sus propios análisis en el plano del fenómeno y no del noumeno: los datos fenomenológicos del mundo interior están interpretados por el sujeto conocedor como los del mundo exterior, es decir, que mediante su entendimiento el sujeto introduce un lazo racional entre los antecedentes y los consecuentes, de lo que resulta *a priori*, la necesidad propia de la causalidad de una relación decía Kant, o un lazo meramente deductivo, decía Descartes (*causa seu ratio*), pero siempre de una relación debida a la inteligencia en su estructuración de lo dado. La otra dirección, que siguió Maine de Biran, es, al contrario, precrítica (él la quería transcrítica) o intuicionistas, y consiste en buscar el lazo causal en el mismo fenómeno, con la esperanza de que, si los fenómenos en general proporcionan las meras sucesiones regulares a las que se limitó Hume, el fenómeno interior vinculado a la acción propia proporcionaría una intuición directa o apercepción de: *a*) la causa; *b*) el efecto; *c*) el paso sensible y vivido entre la causa y el efecto.

Ahora bien, con su análisis insuficiente del esfuerzo, Maine de Biran descubre efectivamente estos tres términos: la causa es el Yo, fuente del esfuerzo muscular y voluntario; el efecto es la modificación exterior al Yo, ya que se traduce primero por una resistencia que marca la exterioridad del objeto sobre el que se ejerce la acción; y el paso sensible de la causa al efecto está directamente proporcionado por el sincronismo entre la corriente de esfuerzo muscular y la del esfuerzo voluntario: por la «simultaneidad absoluta del querer y de la moción».[9]

9. Y, «que nos expliquen de la manera que puedan cómo el influjo cerebral pone en juego los nervios y, mediante ellos, los

Al estar fundada sobre unos puros datos fisiológicos la interpretación biraniana de la causalidad es susceptible, como la de Hume, de un control experimental directo, y no por introspección ya que es juez y parte, y ya hemos visto sus errores a propósito del esfuerzo, sino por un examen de la génesis real de la causalidad en las edades en que se constituye, es decir, desde el primer año. Resumamos, pues, a grandes rasgos los resultados de este control a lo largo del período sensorio-motriz (0 a 18-20 meses), luego, del período de formación de las operaciones (2 a 7-8 y de 7 a 11-12 años).

Ahora bien, al nivel sensorio-motriz, cuyo examen es aquí fundamental, la causalidad empieza en los meses 3-4 desde el punto de vista del mismo objeto. Por ejemplo, un niño de meses descubre por casualidad que, tirando de un cordón que pende sobre su cuna, puede mover, mecer y hacer resonar todos los sonajeros colgados en ella, y la prueba de la causalidad que en esto ha descubierto es que, más tarde, no habiendo juguete

---

músculos, no por eso se concebirá mejor... la eficacia del querer en el movimiento voluntario». *Obras*, t. XI, p. 415 (citado por D. VOUTSINAS, *La psicología de Maine de Biran*, p. 95). Este pasaje equivale pues a admitir: *a*) una corriente nerviosa que conduce del cerebro a la periferia; *b*) el hecho de que corresponde al hecho primitivo del sincronismo entre «el querer y la moción»; y *c*) la suposición que una explicación separada del mecanismo de esta corriente centrífuga no quitará nada a la evidencia del carácter causal de esta fuerza del Yo que es el esfuerzo voluntario. Sin decir explícitamente que tenemos conciencia de la corriente nerviosa centrífuga, pues Maine de Biran no quiere franquear «el límite que separa, como un abismo, el terreno de la psicología del de la fisiología», este paso implica esta conciencia; y la prueba es la negativa de Maine de Biran a aceptar la distinción de Testutt de Tracy entre el movimiento querido y el movimiento sentido mientras se mueven nuestros miembros: «Usted abstrae... el sentimiento relativo de esfuerzo del de la potencia del Yo que lo crea, que sólo se conoce en él y por él...; en cuanto se supone una locomoción experimentada, hay también que admitir necesariamente las condiciones y el carácter específico bajo los que solamente puede ser experimentada...» (citado por D. VOUTSINAS, *op. cit.*, página 268).

alguno, busca el cordón y tira de él esperando el mismo efecto. Esta causalidad es aún tan tenaz y generalizable que si se hace bambolear de nuevo un objeto a dos metros de la cuna al terminar el espectáculo el niño busca de nuevo y tira del cordón (y llega a hacer lo mismo para obtener la continuación de silbidos, todo esto sin ver al adulto).

Esta causalidad primitiva verifica, sin duda, la idea fundamental de Maine de Biran, según la cual la causalidad inicial está ligada a la acción propia, pero no verifica nada más, pues no es en absoluto la toma de conciencia de su Yo lo que conduce al sujeto a descubrir la causalidad ya que, a este nivel, no existe aún ninguna diferenciación entre el Yo y el mundo exterior, y el Yo se construirá en función de los demás solamente a finales del primer año y a lo largo del siguiente. Se contestará que la conciencia del Yo no es necesaria al descubrimiento de la relación causal sino sólo la del esfuerzo, de la resistencia y de la acción centrífuga del uno sobre los demás. Pero primero recordemos que no hay conciencia de una corriente centrífuga de inervación. En cuanto a los esfuerzos y resistencias no hay en este ejemplo nada que se les parezca: el niño ha cogido el cordón y ha comprobado que este antecedente iba seguido de consecuencias maravillosas e inesperadas y ha vuelto a hacerlo sin más y sin preocuparse de los contactos espaciales o físicos (caso del objeto a dos metros o de los silbidos detrás del biombo). El comportamiento del niño es, pues, conforme con el fenomenismo de Hume, pero exclusivamente en el dominio de la acción propia, lo que verifica la anotación de Brunchsvicg según la cual Hume y Maine de Biran se refutan el uno al otro. Para esta primera etapa de la causalidad hablaremos, pues, de causalidad mágico-fenomenista; fenomenista porque en el terreno de la acción cualquier cosa produce cualquier cosa; y mágica porque la acción actúa independientemente de los contactos.

Pero no se entiende una noción en función de su solo punto de partida, sino en función del conjunto de su

desarrollo, es decir, de la dirección (o ¡«intención»!) que sigue desarrollándose. Ahora bien, lo siguiente es muy revelador: a medida que el niño va construyendo el esquema del objeto permanente y organizando el espacio así como las series temporales según un sistema coherente (el «grupo» práctico de los desplazamientos), se objetiviza y espacializa su causalidad, es decir, que se extiende a las relaciones entre los objetos mismos y con creciente cuidado de los contactos. Dicho de otra manera, la causalidad depende de la estructuración entera de lo real, debido a los progresos de la inteligencia, lo que comprueba finalmente la interpretación racionalista de la causalidad, es decir, por construcción inferencial, contra el fenomismo de Hume y la intuición de un paso sensible entre la pausa y el efecto de Maine de Biran.

Por otra parte sería incompleta la comprobación si no hubiera una continuación. Ahora bien, en el plano del pensamiento representativo, de 2 a 11-12 años, asistimos, según la regla, a una reconstrucción de lo adquirido en el plano sensorio-motriz seguida por unos progresos mucho más extendidos. A grandes rasgos, se puede decir que, como en el nivel sensorio-motriz, en este nuevo plano la causalidad empieza por una asimilación directa de lo real a los esquemas de la acción, mientras que luego se descentraliza de ese inicial egocentrismo para asimilarse a las operaciones, que no es la misma cosa, ya que la operación deriva de la acción, y ello desemboca en la causalidad por deducción racional. Dos ejemplos serán suficientes para la causalidad asimilada a la acción. Un primer ejemplo que recuerda fuertemente la causalidad mágico-fenomenista del cordón de la cuna: hasta alrededor de los seis años, gran número de niños que hemos visto creen que la luna los sigue, anda, corre, vuelve atrás según actúa el sujeto, le espera cuando entra en una casa y hasta se encuentra de nuevo después de una manzana de casas cuando va a comprobar si la verá él de nuevo en la próxima calle transversal. El otro: un niño de cinco años, observando día tras día, descubre que el aire es de la «mano», es decir, el producto de lo que

se puede hacer con la mano agitando una rama como un abanico (de aquí el viento producido por los árboles que se bambolean; el polvo o las olas que se levantan; las nubes que al avanzar hacen aire y son luego llevadas por este viento producido por ellas como en el *Antiperístasis* de Aristóteles). Como ejemplo de causalidad por asimilación a las operaciones, contentémonos con señalar que, en cuanto construidas las operaciones aditivas (adiciones de números o reuniones de clases) a eso de los 7-8 años, el niño que hasta entonces no creía en la conservación del azúcar, una vez disuelto en agua («se irá el gusto como un olor», etc.) llega a admitir la conservación de su substancia, luego, de su peso y, por fin, de su volumen (medido según el desplazamiento del nivel del agua) y supone que los pequeños granos, visibles cuando la disolución, se hacen cada vez más pequeños e invisibles, pero que su suma, conservándose, equivale a la materia total de terrón inicial de azúcar, luego, a su peso y a su volumen. Es el atomismo debido a «la metafísica del polvo», como tan acertadamente lo dice Bachelard, como resultado del paso brusco de una composición operatoria en vez de llegar a ella después de una fase cualitativa.

En conclusión, el psicogenético de la causalidad no comprueba el examen biraniano de la causalidad, de la misma manera que las psicologías de las conductas no comprueban su interpretación del esfuerzo: la intuición directa del Yo no es, pues, una forma válida de conocimiento sobre la que se pueda apoyar una metafísica espiritualista.

D) La psicología filosófica de Maine de Biran se preocupó sobre todo de refutar el empirismo, y fácilmente lo hubiera logrado si no hubiese caído en el exceso contrario de un intuicionismo mucho más reflexivo que apto en captar su objeto. La psicología de H. Bergson se ha propuesto, de manera diferente, contradecir y sobrepasar el asociacionismo empírico que reinaba en los laboratorios, y lo logró tanto más fácilmente cuanto que en el momento de la aparición de *Los datos inmediatos de la conciencia*, las mismas tendencias antiasociacionis-

tas, la misma noción de la «corriente de conciencia» y el mismo acento pragmático puesto sobre la acción entera por oposición con las asociaciones estáticas, dominaban en W. James, y ya en parte en su maestro Peirce que le convirtió al pragmatismo: ahora bien, a la vez que se interesaba en las cuestiones religiosas y se orientaba finalmente hacia una filosofía pragmática que no tiene nada de una metafísica y todo de una «sabiduría» (a la americana, claro, pero no se le puede reprochar a James ni el no haber nacido en las Indias, ni el no haber enseñado en Königsberg en el siglo XVIII), W. James era el típico psicólogo científico, que sin ser un experimentalista apasionado (pero quizás por no haber encontrado unos colaboradores o asistentes que conviniesen a este patrón tan fecundo) fundó un laboratorio y quiso siempre someterse enteramente a los hechos de experiencia. No digo que James haya influido directamente sobre Bergson, y ni siquiera he tratado de comprobarlo pues eso no tiene ninguna importancia, tan frecuente es que en un estadio de la ciencia las mismas ideas surjan en dos o más cerebros diferentes: sólo digo que las ideas antiasociacionistas de Bergson, sus ideas sobre el flujo temporal continuo de la conciencia y sobre el papel de la acción no pueden ser atribuidas a sus intenciones metafísicas, ya que desde esta época se encuentra en los autores deseosos de renovar la psicología científica y que, por el contrario, es con las ideas más específicas desde el punto de vista metafísico sobre las propiedades del espíritu irreductibles a las del cuerpo con las que las tesis bergsonianas empiezan a ser discutibles.

Para volver al papel de la acción (ver cap. III, apartado *C*, 4), Bergson ha descrito admirablemente cómo la percepción recorta lo real según el bosquejo de las acciones posibles o proyectadas, y cuya acción prolonga y utiliza la inteligencia. Pero, cosa curiosa, y en estrecho paralelismo con el pragmatismo americano, vio en la acción muchos resultados y éxitos sin remontarse a sus condiciones previas y de cualquier manera epistémicas, de manera que no insistió sobre la coordinación misma de las

acciones ni se apercibió que esta coordinación comportaba una lógica que prepara la de las operaciones mismas que son acciones interiorizadas y hechas reversibles. Certeramente apercibió y descubrió de manera brillante (y ésta es probablemente una adquisición hecha a la introspección por un autor que había reflexionado mucho sobre las condiciones de la invención científica), el papel de los «esquemas anticipadores» que dirigen la solución de un problema, pero no sacó de esto una teoría general de los esquemas de la acción, que le hubiese llevado precisamente a poner el acento sobre el aspecto de coordinación y no sólo de anticipación y de éxito. No es, pues, sin tales razones limitativas que se llegó a la idea según la cual el conocimiento de la vida tiene que dar la espalda a la acción en lugar de utilizar sus presuposiciones epistémicas.

Pero lleguemos a las ideas metafísicas de la filosofía bergsoniana, es decir, al «Yo profundo», fundado sobre el análisis de dos memorias, y a la manera con que utiliza el cuerpo sin que éste le sirva de sede. Como se sabe, esta concepción de conjunto parte del análisis de dos memorias: la memoria-costumbre y la memoria-imagen. Ahora bien, tal distinción está perfectamente fundada, en el sentido de que podía apoyarse ya sobre hechos precisos y que, desde entonces, no ha sido descartada, a condición de que, como subrayó Janet, no se vea en ella sino una diferencia de nivel.[10] Pero uno y otro de esos términos tan distinguidos sugieren unas observaciones que disminuyen singularmente el alcance de las interpretaciones que Bergson quería sacar de ellos.

La memoria-costumbre, primero, no está limitada a la sola función de repetición sino que hace igualmente la función fundamental de la «recognición». Si Bergson se hubiera proporcionado una teoría general de la acción, habría visto que todo esquema de asimilación que permita tras-

10. Y por lo tanto hay que prever todos los intermediarios entre esos niveles. En un estudio que estamos haciendo sobre la memoria, con B. Inhelder, distinguimos ya nueve tipos diferentes, escalonándose entre la costumbre y el recuerdo-imagen.

poner una acción en unas situaciones parcialmente análogas y parcialmente nuevas respecto de la acción inicial, es a la vez fuente de repetición, de recognición y de generalización. De ello resulta que las dos memorias de Bergson corresponden a los dos términos de la distinción clásica entre la memoria de recognición, que es muy primitiva y presente incluso en los invertebrados inferiores, y la memoria de evocación, de nivel muy superior y que, en el hombre, sólo aparece con el lenguaje, la imagen mental, etc., y de manera general la función semiótica (o simbólica).

En cuanto a esa memoria de evocación, o memoria-imagen, Bergson adopta respecto a ella una de las dos tesis posibles, pero sin mencionar ni discutir la otra. Pongamos un acontecimiento X, olvidado luego o en el que el sujeto ya no piensa, pero a continuación está evocado una o varias veces bajo la forma X'. Se plantean entonces dos problemas: ¿es el recuerdo-imagen X' una representación fiel de X?, y sobre todo ¿qué es lo que ha pasado entre los dos?, sea que en cuanto formado después del fin de X, X' haya podido conservarse tal como es en el «inconsciente», sea que X' haya desaparecido entretanto, pero haya sido reconstituido en el momento de la evocación mediante un conjunto de inferencias, recordando la reconstitución del historiador. Bergson y Freud adoptan la primera hipótesis. Janet adopta la segunda, haciendo de la memoria de evocación una «conducta» como cualquier otra, la «conducta del relato», que consiste en reconstituir y, sobre todo, en ordenar los acontecimientos contados.

Ahora bien, la segunda tesis presenta una gran probabilidad de verdad. Lo que ciertamente se queda en lo «inconsciente» o, más precisamente, en el comportamiento no reflexivo del sujeto, es el conjunto de sus esquemas de acción que favorecen la reconstitución. Pregúntese a un sujeto, cuyas costumbres son variables, si tomó su desayuno antes o después de ponerse la corbata, y probablemente no lo sabrá, porque ninguna de esas acciones menores han dejado sin duda imágenes X' y, sobre todo,

esas imágenes, aún habiendo quedado grabadas en el «inconsciente», no fueron seriadas en el tiempo por sí mismas: es la reconstitución la que opera esta seriación y a menudo con gran dificultad (ejemplo: indicar si se ha tenido el segundo hijo antes o después del advenimiento del fascismo en Italia, antes de escribir tal o cual libro, etc.). Si se pregunta al mismo sujeto si ha desayunado antes o después de despertarse, responderá inmediatamente pero por inferencia a partir de los esquemas de acción.

En favor de la segunda tesis hay que aducir el carácter deformante de ciertos recuerdos de infancia. Mi recuerdo más antiguo se remonta a la época en que una *nurse* me paseaba en cochecito (si fuera auténtico, sería un recuerdo muy excepcional). Un individuo trató de secuestrarme pero la *nurse* me defendió con ahinco de la agresión hasta que la presencia de un policía ahuyentó al individuo. Este recuerdo queda aún muy vivo: todavía veo la escena, que tenía lugar en un cruce de los Campos Elíseos; aún veo a los curiosos acercarse y la llegada del policía con el pequeño manto que llevaban en aquel entonces, etc. Ahora bien, cuando tenía quince años la ex *nurse* escribió a mis padres que, recién convertida, se sentía obligada a confesar todos sus pecados: la historia del niño casi secuestrado había sido inventada totalmente, así como las rasgaduras sufridas, etc., y el reloj recibido como recompensa fue puesto a disposición de mis padres. Este bonito recuerdo de infancia es, pues, un recuerdo reconstituido visualmente (y este punto tiene su importancia) pero a partir de un relato oído, sin duda, entre los cinco y los diez años. Si el recuerdo fuera «verdadero», en el sentido de conformarse con los acontecimientos, no por eso dejaría de ser reconstituido.

Parece, pues, considerable la parte de reconstitución y de inferencia en la memoria de evocación, aunque ciertos recuerdos se conserven. Este hecho es entonces de una naturaleza capaz de hacer vacilar la tesis de un espíritu cuya existencia propia, en cuanto distinto del cuerpo, estaría ligada a la conservación integral de todo lo que ha

vivido. Verdad es que se puede concebir una tercera tesis según la cual se conservarían muchos más recuerdos de los que podrían ser evocados, constituyendo entonces ésta una reconstitución, por lo menos parcial, de tipo inferencial, quedando así en parte independientes los dos aspectos de conservación y reconstrucción. Pero incluso admitiendo este compromiso, nada prueba que los recuerdos olvidados constituyan en su acumulación una realidad puramente espiritual o independiente del cerebro, como lo piensa Bergson. Por el contrario, las recientes experiencias de W. Penfield han mostrado la posibilidad de hacer revivir al sujeto, con extraordinaria lucidez, y mediante una excitación eléctrica de los lóbulos temporales, unas escenas pasadas, con su velocidad natural, como en el caso de un tema musical con orquesta y cantante: en algunas de esas revivicencias, el espectador es a la vez actor, como en un sueño; en otros, los estados son aún más vivos pero evocados como pasados; y en otros, por fin, ya no hay estesia sino una situación comparable con la de la imagen mental ordinaria.

Por otra parte, se experimenta cierta dificultad en captar la significación del «Yo profundo» de Bergson que, dando la espalda a la vida social y a la acción, se encontraría solamente en unos estados cercanos al sueño, sin que se vea bien lo que le protegería de la incoherencia o la esquizoidia.

Pero la dificultad principal de la psicología espiritualista en la que desemboca Bergson, a falta de una lógica de la acción, es, visto el fracaso de la teoría de una memoria pura independiente del cuerpo, su negación del principio del paralelismo psicofisiológico. Claro, no es la conciencia un epifenómeno, ya que consiste en un sistema de significaciones vinculadas entre sí por unas relaciones implicadoras, lo que excluye toda reducción de esta conciencia a la causalidad física. Pero ésta es otra cuestión; la vida mental influye sin cesar en el organismo como lo prueba la medicina llamada en ciertos países psicosomática y córtico-visceral en otros, pero se trata de la vida mental en su conjunto, el cerebro incluido, y esto

no prueba en absoluto que la conciencia actúe como tal sobre la materia: pues la materia comporta masas, fuerzas, energías, extensión, etc., para que la conciencia actúe causalmente y tendría también que estar provista de esas cualidades, lo que la materializaría y amputaría de sus cualidades distintivas. Si, pues, en un punto preciso se pusiera en evidencia la acción de una «energía espiritualista», como dice Bergson, sobre un sector de la materia, es evidente que seríamos capaces de distinguir en seguida, en el seno de esta energía, su aspecto causal en cuanto fuerza que vence una resistencia y su aspecto consciente en cuanto significación, de tal manera que de nuevo se plantearía el problema del paralelismo entre los dos aspectos, siendo el primero físico y consciente el segundo.

E) El problema del espíritu y del cuerpo domina en sentido muy diferente la psicología filosófica de Merleau-Ponty porque, confinada en el análisis de la conciencia (incluida esta conciencia latente que es el inconsciente), pero interesada en la cuestión del cuerpo en cuanto representado por la conciencia, y en la del comportamiento en cuanto «subjetividad encarnada», encuentra sin cesar la dificultad central de la fenomenología: explicarlo todo partiendo de un comienzo absoluto que está en la conciencia, mientras que toda conciencia tiene una historia que la vincula con el esquematismo de la acción y, por aquí, al organismo.

En donde Sartre no ve más que antítesis y magia, Merleau-Ponty, muy superior por su constante preocupación en conciliar la ontología y la epistemología, no deja de buscar la experiencia originaria que proporcionará esta síntesis. Pero como, sin duda, no existe tal experiencia originaria, por desconfianza de toda deducción, Merleau-Ponty no tiene nada de un constructor de sistema, y toda su psicología se esfuerza en subrayar las «ambigüedades» de la conciencia, incluso en su movimiento de «trascendencia», transformando una situación de hecho en una existencia provista de significación.

Al proponerse la fenomenología de Husserl constituir

un análisis, no de los «hechos» sino de las «formas» de la conciencia que alcanzan los objetos, quedando aquéllos indisociables del acto mismo de la conciencia que les confiere una «significación» o les alcanza «intencionalmente», dos vías eran posibles para conducir tal análisis, en ciertos aspectos cercano al del kantismo, pero con el mérito suplementario de quedar en el terreno del fenómeno y de reconocer el carácter indisociable de las relaciones entre el sujeto y el objeto: la vía diacrónica, es decir, histórica y genética, relacionando entonces estas «formas», «intenciones» o «significaciones», con los esquemas de la acción, lo que no suprime en absoluto los «actos de la conciencia» pero lleva a renunciar a la subjetividad como único terreno de análisis; y la vía sincrónica o estática, que consiste en retener la subjetividad para encontrar en ella las experiencias originarias de las que derivarían los comienzos del saber. Este segundo método es el que escogió Husserl, y el que finalmente le llevó a la hipótesis de un mundo vivido o *Lebenswelt*, anterior a toda reflexión y matriz de todo conocimiento. Pero como el saber y sus «formas» no están contenidos de antemano en esta experiencia originaria, que da de ellos sólo el punto de partida, y como van a elaborarse sin discontinuidad una serie de otras formas, intenciones y significaciones, puede uno preguntarse si este punto de partida constituye realmente un primer comienzo, o si no es fruto de haberse uno encerrado, por método, en el círculo de la subjetividad, encontrándose obligado a postular este absoluto.

En este mismo círculo se encerró Merleau-Ponty, pero con un carácter mucho más paradójico: no construye una epistemología o una ontología como Husserl, sino que quiere reconstituir una psicología en donde las dimensiones histórica o genética y las vinculaciones con el cuerpo y el comportamiento, así como con el mundo social, son mucho más estrechas: resulta que la subjetividad, único estribo de este edificio más limitado pero mucho más concreto, se ve atribuir abrumadoras cargas. El mejor comentador de Husserl, E. Fink, notó con fineza

que el problema central del maestro no era el de Kant: «¿cómo es posible el conocimiento?»; sino un problema más amplio: «¿cómo es posible el mundo, incluido el conocimiento?». Esto aún vale, mientras se trate del mundo entero, pero en cuanto se trata del cuerpo humano, y de la sociedad, es decir, del comportamiento en su conjunto, en el que todo parece mostrar que la conciencia constituye sólo un aspecto, parece representar una empresa sin salida el encontrar en la experiencia originaria la explicación de todo lo demás.

En lo que primero atañe al conocimiento, Merleau-Ponty sostiene que «todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido»,[11] ya que sobre esta experiencia originaria anterior a la reflexión y dada en la percepción, se precisa en seguida que no tiene la ciencia la misma significación que lo vivido inmediato, ya que él constituye «una determinación o una explicación». Hay, pues, una construcción que conduce de lo vivido a lo reflexivo, y uno entonces se pregunta necesariamente por qué lo «vivido» no sería también «construido», en lugar de ser originario.

Mas precisamente se plantean entonces dos graves cuestiones: Primero, ¿es este «vivido» el mismo para todos los sujetos? En caso contrario, ¿cómo sacar de una subjetividad individual unas transformaciones permitiendo decir algo valioso sobre las intenciones o significaciones, conduciendo a la subjetividad epistémica? De otra manera, o si por lo menos hay algunos elementos comunes a las experiencias originarias de todos los sujetos (y se piden pruebas, pero sin saber de dónde vendrían si no se sale de la subjetividad), el segundo problema es comprender de dónde procede esta estructura común. Procedía el *a priori* kantiano de una necesidad universal, pero aquí no hay ni *a priori* kantiano ni necesidad, ya que esta experiencia aparece antes de toda reflexión y está situada en el plano de mero fenómeno. Afirmar su pre-

11. En la *Fenomenología de la percepción*, p. 11 (edición 1945).

sencia y su fácil comprobación no es una respuesta para quien quiere combatir el empirismo. Queda entonces extenderla al niño y al animal, pero en este caso, ¿cuál va a ser la suerte de los elementos comunes y cómo extenderla sin recurrir a unos mecanismos onto o filogenéticos?

En resumen, no existe la menor prueba de que el mundo vivido constituya una experiencia originaria y la primera cuestión que hay que plantearse a este respecto, en la misma lógica de la doctrina, es preguntarse cómo es posible esta experiencia, es decir, cuáles son las condiciones previas que permiten conferir unas «significaciones» (a los objetos, a los actos, etc.). Invocar la conciencia está lejos de bastar, pues la conciencia no es comparable a una luz que, al encenderse, produciría un mundo de significaciones ya hechas o de intenciones ya orientadas. Lo propio de una significación es ser relativa a otras significaciones, es decir, comportar un *minimum* de sistema o de organización. Mas, ¿de dónde viene este sistema? De una serie de actos, no discontinuos ni descoordinados, ya que en tal caso no habría ni sistema ni significaciones. Hablar de intuición es comprensible (pero no, por lo tanto, aceptable) si se trata de alcanzar de manera inmediata unas «esencias» intemporales, aunque estamos en lo vivido, es decir, en la relación global del sujeto con los objetos percibidos y no nos son dadas todas las significaciones, pues entonces el saber entero sería preformado en este contacto original. Así, hay necesidad para que haya significaciones, de una serie de actos ni fortuitos ni vinculados de golpe entre sí por una entera deductibilidad: en otros términos, si tiene un «sentido» la experiencia vivida es, pues, solidaria de una historia. Entonces, todo el problema se centra en lo siguiente: en un momento *t* del tiempo, no depende la experiencia vivida del sujeto de esta historia sino en la medida en que el sujeto tiene conciencia de su desarrollo anterior, en los momentos *t-n*, o, al contrario, ¿está la conciencia influida por su historia independiente, ente de la conciencia de esta historia? En otros términos, ¿abarca la conciencia

su propia historia o es la historia (independientemente de la conciencia que de ella subsiste) o es la historia la que abarca la conciencia? Pienso que incluso si se concede al fenomenologista que toda la historia pasada del sujeto ha sido siempre consciente (lo que yo naturalmente no admitiría), tendrá mucha dificultad en sostener que en el momento *t* la conciencia sólo está influida por su historia en el caso de que la sepa.

En una conferencia en los Encuentros Internacionales de Ginebra en 1951, Merleau-Ponty se mostró muy próximo al freudismo, disminuyendo a la vez fuertemente y con razón la barrera entre la conciencia y lo inconsciente. Ahora bien, si se reconoce la importancia para la afectividad de un desarrollo genético, no hay ninguna razón de no hacer lo mismo en cuanto al pensamiento, y sin dificultad puedo seguir a Merleau-Ponty cuando sostiene creyendo contradecirme, que el pensamiento del niño subsiste bajo el del adulto, con tal que se admita que hubo transformación y construcción del primero al segundo.

Ahora bien, el problema de la experiencia vivida, anterior a toda reflexión, se plantea en términos muy diferentes en cuanto se acepta la existencia de una historia de la conciencia y de influencias históricas de las que no se es enteramente consciente. Lo que en ella importa no es ya su contenido, que puede variar de un individuo a otro, sino su capacidad común de formar unas intuiciones y de conferir unas significaciones, lo que supone, pues, una organización, ya que son relativas unas a otras. No conviene en absoluto darse *a priori* esta organización, lo que nos volvería a llevar a Kant: importa sólo notar que, vinculando entre sí unas significaciones (que están forzosamente ligadas), diacrónica y además sincrónicamente, se entrega necesariamente el sujeto a asimilaciones y diferenciaciones, y construye así un esquematismo, tan dinámico y ligado con sus contenidos como se quiera, pero un esquematismo a pesar de todo, y que interviene desde la percepción (pues las *Gelstalts* son unos esquemas y no unas recreaciones discontinuas con respecto a una situación o unos objetos análogos a los preceden-

tes) y desde la acción (pues la repetición de una acción en circunstancias comparables no es cosa de mecanismo asociativo sino de significaciones debidas a los esquemas de asimilación que se encargan de esta generalización).

Que se quiera o no, henos pues en presencia de la cuestión central de las relaciones entre la conciencia y el comportamiento. «Subjetividad encarnada» nos dice Merleau-Ponty de éste, porque está penetrado de intenciones y significaciones. En tal caso volvemos a encontrar el mismo problema: ¿está la conciencia influida por la historia de este comportamiento sólo en la medida en que abarca actualmente esta historia en una apercepción total? Si así es, dirige efectivamente el conjunto del comportamiento actual; si no lo es sólo lo dirige parcialmente y queda parcialmente subordinada a un esquematismo cuya acción y experiencia vivida, tan inmediata como parezca, no constituye sino una toma de conciencia más o menos adecuada. Por otra parte, Merleau-Ponty reconoce que «no actúa uno sólo con el espíritu» y subraya con K. Goldstein la unidad del organismo en sus funciones fisiológicas y mentales. Pero si esto es verdad, implica que la conciencia no lo es todo y que a la noción de una conciencia considerada como un hecho primero, hay que substituir el dinamismo de «las tomas de conciencia» que perciben primero las intenciones y los resultados de los actos antes de captar o sin captar nunca su mecanismo entero, es decir, el esquematismo originado por el encadenamiento de los actos anteriores. En cuanto se sitúa uno en el punto de vista de las totalidades funcionales y, sobre todo, en cuanto se les restituye su dimensión histórica de las que son inseparables, no se puede en justicia hablar de experiencias originarias, ya que tienen un pasado; no son, pues, nunca ni originarias, ni plenamente adecuadas a título de tomas de conciencia ya que dejan escapar una importante parte del esquematismo subyacente que les hace posibles.

Análogas observaciones se imponen en lo que se refiere a la «intersubjetividad»: Merleau-Ponty reconoce plenamente, con Husserl, que la subjetividad es inter-

subjetiva y hasta insiste con razón sobre el proceso mismo de la intersubjetivización en cuanto proceso dialéctico. Pero, por otra parte, conoce únicamente la intersubjetividad reflejada en cada subjetividad. Vuelve, pues, a plantearse el mismo problema que se nos planteó en la conciencia y en su historia, pues el proceso de intersubjetivización es un proceso histórico: ¿está el sujeto influido por el conjunto de las interacciones sociales sólo en la medida en que tiene conciencia de esto, o esas interacciones en su funcionamiento diacrónico y hasta sincrónico desbordan la conciencia? En caso afirmativo, como así es, ¿cómo concebir desde este punto de vista que unas experiencias vividas puedan ser originarias?

Pero si uno de los dos aspectos fundamentales del pensamiento de Merleau-Ponty lo constituye la búsqueda de experiencias originarias, y si sólo puede conducir a unos callejones sin salida en cuanto es restituida la dimensión histórica o dialéctica, al contrario, el otro aspecto es el análisis del proceso de «trascendencia» por el que la conciencia elabora nuevos significados y pasa de la «intencionalidad de acto o tética» a la «intencionalidad operante» que finalmente llevará a la conciencia intelectual, creando unas existencias mediante la atribución de un sentido a lo que no era más que situación de hecho. Notemos primero que bien sintió Merleau-Ponty la contradicción subyacente entre esas dos posturas, pues si existe un proceso dialéctico que engendra nuevos significados, ¿cómo concebir las «intenciones téticas» iniciales sin atribuirles ya unas «intenciones operantes» anteriores? Eso es, pues, lo que acaba por suponer hacia el final de la *Fenomenología de la percepción*, entreviendo la existencia de un «arte escondido en la profundidad del alma humana y que, como cualquier arte, sólo es conocido por sus resultados». En términos menos escogidos, es exactamente lo que llamo el esquematismo de la acción, de la que la experiencia llamada «inmediata» ¡sólo conoce los productos! Pero esa contradicción subyacente entre la voluntad de considerar lo vivido como originario y la capacidad que le atribuyen, después de trascenderse

indefinidamente, tiene una consecuencia más grave que el inacabamiento de un sistema: lleva a ese resultado —y hay que reconocer que Merleau-Ponty no trató de ocultarlo sino que lo ha puesto de relieve— que, con no querer salir de la subjetividad y no considerar la «situación histórica», el cuerpo y el comportamiento, en la sola perspectiva de la subjetividad, sólo se encuentran ambigüedades. Aquí, donde el antiintelectualismo de Sartre veía en todas partes «magia», el de Merleau-Ponty descubre ambigüedades, lo que ya es mucho más racional. Pero queda por buscar si esa «ambigüedad» viene del sistema o de la realidad.

Estriba naturalmente en los dos, es decir, en la manera con que el sistema ha cortado la realidad para retener sólo la subjetividad y su descripción que hace Merleau-Ponty es a la vez muy profunda, en lo que efectivamente la subjetividad tiene de ambiguo y parcial, pues no es todo la subjetividad. La psicología «filosófica» reprocha sin cesar a la psicología científica el no desembocar en una «antropología» susceptible de expresar al hombre en su totalidad, y a mí me reprochan sin cesar, en particular, de ser un intelectualista porque sólo me intereso en las funciones cognoscitivas. En la perspectiva de tales debates, hay que confesar que el resultado es lastimoso, de una obra desafortunadamente inacabada pero que, en el estado en que se ha quedado no desemboca sino sobre un cuadro del hombre como conciencia ambigua. Lo propio del hombre no es ser una subjetividad: es proporcionar sin cesar un trabajo, una *praxis* como dice el marxismo, o unas «obras» como dice I. Meyerson, y de hacerlo conscientemente, pero sobre todo, efectivamente para que de una manera consciente tienda hacia un resultado. Ahora bien, proporcionar un trabajo es partir de unos datos tan objetivos como sea posible y si la objetividad sólo es un ideal o un límite, constituye una de las dimensiones fundamentales de la «intencionalidad» humana. Decirnos que «estoy aquí y ahora» es ambiguo porque ya estoy en otra parte, es una broma del filósofo, pero no tiene nada de ambiguo en cuanto

sé a dónde quiero ir. Poco importa que, bajo el ángulo de la subjetividad, toda «intención», toda «existencia», etc., sean ambiguas: lo son sólo cuando se les considera como tales, cortándolas artificialmente, pero ya no lo son cuando se les vincula con la coordinación general de las acciones, fuente de la razón, y con el resultado objetivo que persiguen, que es el cambiar la realidad exterior dando la espalda a ese «Yo» que, en definitiva, es el único objeto específico de estudios de la psicología filosófica.

F) Tratemos, pues, de concluir. Hemos comparado cuatro grandes «psicologías filosóficas». Hemos visto a Maine de Biran fracasar en el análisis del esfuerzo y de la causalidad porque los centraba en el «Yo». Hemos visto a Bergson dar la espalda a la acción, cuya importancia cognoscitiva para buscar el «Yo profundo» en las cercanías irracionales del sueño, sin embargo, había subrayado. Hemos visto a Sartre proyectar su Yo en la conciencia en general para descubrir en esto que su «causalidad» es mágica; y vemos a Merleau-Ponty llegar al resultado de que la subjetividad es fundamentalmente ambigua. He aquí, pues, lo que nos proponen como conocimiento del hombre y lo que oponen a la psicología de las conductas, porque es intelectualista y no es más que «científica».

Bien claras son las razones de tal fracaso y ya hemos insistido en ellas. Interésense tanto como quieran en la subjetividad y la introspección, no es ésta la marca distintiva de la psicología filosófica ya que los psicólogos experimentales se ocupan del tema tanto como ellos, según los problemas que se plantean: por ejemplo, P. Fraisse, para estudiar las conductas temporales necesita, entre otras cosas, unos datos introspectivos y, si ha descrito los métodos y celebrado los progresos de la psicología científica en su *Tratado de psicología experimental*, no por eso dejará de lado tales hechos. La diferencia es que, cuando el psicólogo atiende a eso, se esfuerza por alcanzar una introspección «objetiva», si se puede decir, y se puede decir pues, a pesar de los malentendidos inconscientes o entretenidos, objetivo no quiere decir siempre

«que deja al margen al sujeto», pero sí siempre significa «que se esfuerza por evitar las ilusiones de su Yo», al estudiar metódicamente las reacciones de los demás. Al contrario, el carácter evidente de la introspección filosófica es el contar meramente con su propia honestidad y virtuosidad de análisis a título de garantía de la verdad, como si la sinceridad y el talento permitiesen evitar los errores sistemáticos. Resulta que, como todos los sistemas metafísicos de conjunto, las «psicologías filosóficas» son ante todo el reflejo de una personalidad, pues al adoptar como método exclusivo no sólo la introspección, la cual por no situarse en el contexto de las conductas es asimismo engañosa, sino la introspección centrada exclusivamente en el Yo propio, tan genial como sea, no pueden disociar la filosofía general de la parte del Yo que observa y los datos inherentes a la otra parte del Yo, que teóricamente sólo es observada, mientras que de hecho se le dicta en diversos grados las respuestas que debe proporcionar.

Ahora bien, la gravedad de tal malentendido no estriba sólo en la cuestión de método, que ya es muy seria: también estriba, y en el mismo grado, en el hecho de que no se entiende su naturaleza y se inventan unos procesos de doctrinas en donde no se trata precisamente más que de métodos. Absolutamente nada, en las hipótesis que acabamos de recordar, es en sí y *a priori* contrario a una postura científica, porque la ciencia vale en la medida en que es abierta. El buen psicólogo Th. Flournoy, que describía el inconsciente en términos casi freudianos ya en 1900 (antes de la *Tramdeutung*) ponía dos principios en la base de sus investigaciones: *a*) todo es posible («más cosas hay entre cielo y tierra que en toda nuestra filosofía»); pero, *b*) el peso de las pruebas debe ser proporcionado a la extrañeza de los hechos (y por mi parte añadiré: al carácter más o menos personal de su observación inicial). Que el Yo sea una fuerza en el sentido de Maine de Biran, ¿por qué no? Que existan unas experiencias vividas originarias de las que deriva el conocimiento, o unas «intuiciones» privilegiadas, que la «causalidad» psicoló-

gica sea irracional, etc., todo es posible y en esto no existe el problema. Pero que, bajo el pretexto de reaccionar contra el positivismo, el objetivismo, etc., se nos presenten unas tesis personales como verdadera psicología, es burlarse de las reglas del juego y confundir el estudio de la subjetividad en general con la importancia dominadora de la subjetividad personal.

V. Los filósofos y los problemas de los hechos

Este último capítulo no añade nada a las discusiones de principios de los capítulos II al IV, pero me parece útil a título de documentación, aunque no presente sino algunas muestras escogidas un poco al azar. El problema es el siguiente. Los tres grandes terrenos que abordan los problemas de conocimiento son el de las normas, el de los hechos y el de la intuición. Es natural que los filósofos aborden los problemas de las normas, pues si alguien trata de remontar a los problemas de principios y de fundamentos, se impone necesariamente la discusión de las normas. La lógica es la ciencia de la verdad formal, de ello no hay duda y frente a una demostración logística hay que inclinarse. Pero quedan por coordinar esas normas formales con el conjunto de los problemas y es natural que la reflexión se vincule a esas cuestiones de coordinación. Por otra parte, la intuición es, para los que creen en ella, una toma de posesión directa del objeto y dotada de verdad, es decir, un ente mixto a la vez normativo y ontológico o factual: el ideal de un conocimiento específico propio de la filosofía se ha orientado siempre en la dirección de la intuición, y por lo tanto es normal de nuevo que la filosofía se ocupe del conocimiento intuitivo. Al contrario, quedan los problemas de los hechos, y frente a ellos son posibles dos posturas.

La primera es la de las filosofías intuicionistas, como la fenomenología, que pretenden no ocuparse de los hechos, reservados a las ciencias, sino solamente de las «formas» que tales hechos suponen, por lo tanto de las intenciones y significaciones, etc., o, en una palabra, de las esencias. Desde tal punto de vista, el conflicto con el conocimiento que se esfuerza en ser científico es fatal sin embargo, pues para la psicología una intención y una

significación aún son hechos, y también es un hecho la «reducción», llevando de lo espacio-temporal a los conceptos extratemporales, etc., siendo el hecho por definición lo que se estudia descentrando la investigación con relación al Yo. Inútil volver sobre este problema discutido ya en el capítulo III.

Por su parte, las filosofías corrientes, que proceden reflexiva o dialécticamente, sin vincularse al aparato conceptual de la ontología fenomenológica, están sin cesar vinculadas a cuestiones de hechos, ya que se ocupan del conjunto de la realidad y no sólo de la lógica formal. Tampoco se abstienen los fenomenologistas; sería sólo para distinguir los hechos y las esencias, y hemos visto (cap. IV, apartado *B*) como Sartre, por ejemplo, concebía los hechos como una colección de accidentes. La cuestión es pues examinar cómo los filósofos abordan las cuestiones de hechos, ya que su formación les prepara a tratar sus problemas por vía puramente reflexiva, mientras que un hecho supone como *mínimo* una comprobación e incluso ésta no puede efectuarse sin método.

Que yo sepa una sola filosofía contemporánea abordó este problema de método, aparte, claro está, las filosofías de las Ciencias que han estudiado lo que es el hecho en una ciencia experimental: por ejemplo, el admirable análisis de G. Bachelard sobre *El conocimiento aproximado.* Pero eso es otra cuestión, y lo que nos preguntamos aquí es la manera cómo actúan los filósofos cuando en su dominio, e independientemente de la teoría de la experiencia o del método experimental, necesitan un hecho. La única filosofía, parece, que ha tomado este problema en serio, es el «idoneismo» de F. Gonseth, ante todo una filosofía de las ciencias, es verdad, pero que no teme las cuestiones generales como la de la libertad cuando se presenta. Ahora bien, entre los principios que Gonseth pone en la base de su filosofía, como el de apertura, etc., hay uno que ha destacado poco porque en su contexto parecía imponerse por su propio peso: es el de «tecnicidad», según el cual todo conocimiento es relativo al empleo de una técnica particular, permitiendo ella sola asegurarlo,

como la formalización axiomática para los conocimientos deductivos o los diferentes tipos de observación metódica (con control estadístico) o de experimentación para los conocimientos de hechos. Ahora bien, como el empleo de toda técnica exige una formación, Gonseth concluye que los únicos hechos valiosos que se pueden invocar en filosofía son los hechos establecidos por los especialistas, lo que parece caer por su propio peso.

Pero antes de comprobar como esto resulta evidente para gran número de autores, tratemos primero de comprender por qué un hecho valioso es mucho más difícil de alcanzar que una deducción correcta. Recordemos que la física experimental ha nacido cerca de veinte siglos después de las matemáticas y la lógica, y que dos siglos aún fueron necesarios para comprender que la psicología necesitaba una experimentación. Las razones son dobles, objetivas y subjetivas. Objetivamente un hecho sólo puede ser alcanzado por la disociación sistemática de los factores, y fue necesario el ingenio de Galileo para lograr estudiar unos movimientos sencillos mientras que los movimientos de observación corriente, como la caída de una hoja, son de una enmarañada complejidad. Al contrario, la deducción lógico-matemática parte en principio de operaciones sencillas, como las inclusiones de clases, punto de partida de la psicologística, o la adición de números enteros. En cuanto a la psicología, la disociación de los factores es aún mucho más compleja, ya que están orgánicamente vinculados en totalidades difíciles de variar sistemáticamente, y siempre recordaré el asombro y la admiración que experimenté al escuchar a Einstein en Princeton, quien, después de hacerse contar unos hechos de psicología del niño (en particular, las no conservaciones) concluía invariablemente: «¡Qué difícil es! ¡Cuánto más difícil es la psicología que la física!» Pero hay que ser Einstein para comprender tan rápidamente una dificultad que casi nadie percibe y desgraciadamente a veces ni los mismos psicólogos...

Subjetivamente, la dificultad del hecho en relación con la deducción corriente (no hablo de la deducción en

matemáticas puras o en física matemática) estriba en que es mucho más económico reflexionar y deducir que experimentar. Fue uno de los aciertos de P. Janet, el buscar la construcción de unos estadios del desarrollo mental fundándose, no en el niño, sino en la jerarquía de las funciones en psicopatología (según su complejidad y su precio en energías necesarias), el haber situado el estadio de la reflexión más bajo que el estadio en que «el sentido de lo real» permite el trabajo seguido y la experimentación: los psicasténicos y los que dudan reflexionan fácilmente, decía, e incluso reflexionan demasiado, mientras que es enfermizo su sentido de lo real, siéndoles pues más fácil la función de la reflexión que queda intacta. En el niño, las primeras deducciones concretas empiezan hacia los 7-8 años, la reflexión en el sentido de Janet (con posibilidad de razonar sobre hipótesis y no sólo objetos) a eso de los once o doce años solamente (y cada uno sabe cuánto se pierde luego en la mayoría de las profesiones liberales, cuando no las cultiva la Universidad; y esto porque no hay, por lo menos en nuestro país, una educación en el segundo grado que sin embargo, cultive esas conductas espontáneas).[1]

Dicho esto, volvamos a la filosofía, y recordemos primero que, en muchos países, asistimos a una inflación neta en la producción de los filósofos, con relación a los grandes siglos en los que no era la filosofía una profesión sino una culminación excepcional. Se aducirá que pasa lo mismo en las carreras científicas, pero un especialista con poco talento hace, sin embargo, un trabajo útil en un terreno limitado, mientras que un filósofo no excepcional es un poco como un novelista o un artista sin talento excepcional. Recordemos luego que si la filosofía abarca la totalidad de lo real se tiene como posible el poder preparar a unos especialistas de este conocimiento total o de esta investigación del absoluto sin pasar por una ini-

1. Véase B. Inhelder y J. Piaget: *De la lógica del niño a la lógica del adolescente,* París, Presses Universitaires de France, 1955.

ciación en la investigación en el terreno de los conocimientos parciales o relativos. Sin duda desarrollan en ellos el sentido de la historia y el respeto para con los textos, ya que su única especialización obligada es la historia de la filosofía, pero en lo que atañe a los instrumentos de conocimiento no cultivan sino la sola reflexión que, por otra parte, corresponde a las tendencias profundas de la adolescencia y a la orientación natural de la mente humana. Resulta que, cuando no tiene el valor de especializarse en la epistemología de una ciencia particular y de llevar muy lejos el conocimiento de ésta, como Cavaillès, Lautmann y Vuillemin en matemáticas, G. Bachelard en física, Daudin y F. Meyer en biología, G.-G. Granger en ciencias económicas y sociales, L. Goldmann en sociología, etc., la producción filosófica es o histórica o reflexiva en el sentido más general: en tal situación, el conocimiento de los hechos está sacado de la única fuente que lo pone en el rango del conocimiento propiamente dicho, es decir, de la investigación misma en su tecnicidad. Entonces es evidente que se hace irresistible la tentación, bajo una forma por otra parte inconsciente o implícita, al considerar que la reflexión sobre el hecho constituye en este caso un paso ulterior y no anterior al establecimiento del hecho (ya que, en el caso, éste en general ha sido establecido ya por otros), y es de naturaleza superior a este establecimiento y, por lo tanto, permite intervenir activamente en su interpretación hasta rectificarla o completarla.

No hay pues que extrañarse de ver a unos filósofos de todos los niveles intervenir en física para rechazar la teoría de la relatividad, en biología para rechazar la evolución o arreglarla a su gusto, para acabar naturalmente con los problemas de finalidad y a veces de estructura y, sobre todo, claro está, para intervenir en psicología o en sociología y en todas las ciencias del hombre.

A) En el terreno de la física la teoría de la relatividad excitó naturalmente la reflexión de los filósofos, pero en dos sentidos muy distintos. La constante postura de Brunschvicg, bien se sabe, es que el papel de la filosofía

no consiste en intervenir en las cuestiones de hechos, relevando de las solas disciplinas técnicas y especializadas, sino en preguntarse, a la manera kantiana, cómo ha sido posible este saber. Su actitud en presencia de la relatividad no es pues la de una puesta en tela de juicio, sino exclusivamente la de la reflexión epistemológica: de aquí sus excelentes páginas sobre el nuevo modo de interacción entre lo que mide y lo que está medido que supone la coordinación relativista, o entre lo que contiene espaciotemporal y el contenido físico, dejando el primero de ser un marco disociable para hacerse un aspecto de este mismo contenido. Algunos han podido equivocarse a causa del eterno equívoco del sujeto individual y del sujeto epistémico, y A. Metz, por no recordar que las operaciones de medida comprometen toda la actividad del sujeto en el segundo sentido del término, pensó rechazar esta interpretación alegando que las medidas es cuestión de metros y relojes efectivamente modificados por los terrenos en los que están, como si el «idealismo» de Brunschvicg sostuviese lo contrario y redujese al sujeto a un juego de «imágenes mentales» (son los términos de Metz). Pero, en realidad, la intención de Brunschvicg no es en absoluto modificar, en lo que sea, los datos relativistas: sólo quiere mostrar cómo las interacciones entre la actividad operante del sujeto y la experiencia, mucho más estrechas de lo que se suponía antes del mismo Einstein, iban a conducir a tal renovación.

Al contrario, para otros, abordando los problemas más generales de la naturaleza absoluta o no del tiempo y del espacio, la teoría de la relatividad ha podido parecer constituir una entrada brusca en el mismo terreno de la filosofía y, por lo tanto, autorizar una discusión en este terreno de igual derecho, como si, descartando la existencia de un absoluto hasta entonces reconocido como tal, el físico diese *ipso facto* al filósofo el derecho de intervenir en física. En ese punto los motivos son, por otra parte, muy variables y distinguirlos puede ser interesante. Expuse en el capítulo I cómo mi excelente maestro Reymond había formado el proyecto de rechazar la teoría

einsteiniana. En él no existía ninguna pretensión imperialista ni soberbia de filósofo, y era el primero en reírse de fórmulas tales como «la filosofía nos dice que...», tan convencido estaba de la idea de la irreductibilidad irremediable de las diferentes posturas filosóficas. Pero tenía sus creencias, y el hecho de desarraigar un absoluto le causaba una inquietud moral, de manera que, sin plantearse en nada el problema de la competencia, secundario cuando hay peligro moral, creía que su deber era defender un espacio y, sobre todo, un tiempo que quedaba un poco para él como para Newton, un *sensorium dei*. Imagino que en Maritain, el conflicto de la relatividad y el tomismo está vinculado a semejantes motivaciones, pero quizás aún más a una oposición global de los modos de pensamiento. Al contrario, en Bergson la situación es mucho más extraña: ha opuesto al tiempo psicológico, relativo a su contenido e indisociable de él, un tiempo físico concebido como especializado y puramente formal; una modificación general de las velocidades no le modificaba en nada, y Bergson se encontró en esta desgraciada situación de una física nueva que hacía el tiempo solidario de su contenido y solidario de las velocidades, ¡un tiempo cuyo carácter heterogéneo y real recuerda ciertos aspectos de la duración bergsoniana! En vez de renunciar a sus antítesis o de disminuirlas, la reacción de Bergson —y esto es de sumo interés para lo que nos ocupa— se limitó a poner en tela de juicio la teoría de la relatividad y a intervenir, armado de la sola reflexión filosófica, en la discusión técnica del problema.

Podría parecer inútil insistir sobre la postura de Maritain (*Reflexiones sobre la inteligencia,* París, 1926, caps. VI y VII) ya que el tomismo es una filosofía que, en realidad, se mantiene solidaria de una fe religiosa y que, en tal caso, los poderes «naturales» atribuidos a la razón y la «filosofía de la naturaleza» saliendo de tales poderes, están en realidad dictados de antemano por una postura tomada frente a lo sobrenatural. Pero como el aristotelismo es la filosofía del sentido común, el dogmatismo cortante e imperturbable de Maritain presenta este inte-

rés de expresar bajo la forma más cruda lo que de hecho corresponde a ciertas tendencias de toda filosofía que pretende alcanzar una forma de conocimiento independiente de la ciencia.

Para el kantismo, del cual Maritain vio con acierto que expresa uno de los aspectos fundamentales de la ciencia moderna, *conocer es construir* (p. 24). Para el realismo, cuyos derechos se trataría de restituir, conocer «consiste en ser o hacerse *el otro en cuanto otro*» (p. 53), a identificarse pues «inmaterialmente» e «intencionalmente» con el objeto (*cf.* la *intentio* que mediante Brentano reaparece en la intuición husserliana). Este poder dado así a la razón «natural» de instalarse directamente en lo real conduce entonces en toda lógica a dar al sentido común, que tiene esta «razón», y por lo tanto al filósofo, codificador y reflector de la razón común que encuentra en él y alrededor de él, el derecho y el deber de enunciar cierto número de principios generales de los que depende la misma ciencia, si no quiere caer en el sofisma o la aberración. En un cuadro desprovisto de todo equívoco (p. 189) sobre la «división de las ciencias», de la que vamos a hablar, Maritain las distribuye en metafísica («Ciencia de los primeros principios, hablando absolutamente»), en matemática (sometida ella misma a la filosofía matemática o «Ciencia resolutiva metafísica de los primeros principios de orden» y de la cantidad) y en física (sometida ella misma a la «Filosofía de la naturaleza»). Hay pues subordinación total y continua de la ciencia a la metafísica.

Un primer ejemplo nos muestra claramente a donde nos lleva esto: «Así es... que el principio de inercia... proviene de la filosofía natural y si esta última se ve forzada a declarar inaceptable este principio en el sentido en que lo entendían Descartes y Galileo, será la Ciencia positiva la que ha de revisar el lenguaje en el que se expresa, y ponerse de acuerdo con la filosofía» (p. 190, n. 1). Un segundo ejemplo de «lo absurdo de los pensamientos filosóficos acarreados y manifestados por el lenguaje» de la ciencia es el de la «aventura» que «ocurrió con

Lobatchevsky, Riemann y la metageometría» (p. 248). En otras palabras, la filosofía no se contenta con «fundar» la ciencia y dejarla libre de construir el edificio que quiera sobre esos fundamentos previos —lo que ya nos plantearía un grave problema—: la «filosofía de la naturaleza», tal como la entiende Maritain, pretende entrar con pleno derecho en cualquier debate técnico, y rectificar la postura de los especialistas sobre unas cuestiones tan vitales para el futuro de la ciencia, ¡como el principio de inercia y las generalizaciones de la geometría! Es un pequeño consuelo para un psicólogo, acostumbrado a las intervenciones de ciertos filósofos en su ciencia aún tan poco asegurada, encontrar aquí una bella caricatura aumentada de este imperialismo, en forma de un metafísico que ataca tranquilamente los principios esenciales de la mecánica y de la métrica general.

Entonces se pueden adivinar las reacciones de J. Maritain frente a la teoría de la relatividad. Pero no carecen de interés, además de la espléndida fatuidad del tono, pues equivalen a imaginar una especie de kantismo nominalista: la teoría de la relatividad es científicamente aceptable, en cuanto «fabricación» de fenómenos relativos a las medidas convencionalmente escogidas, pero detrás de esas «apariencias» descritas de manera aceptable, queda el noumena. La única pequeña diferencia con Kant es que aquí el noumena está a disposición del «sentido común», es decir, concretamente hablando, del conserje o del que lava los vidrios tanto como de los «filósofos de la naturaleza». Ahora bien, este sentido común exige, claro está, la simultaneidad a distancia y el tiempo universal, y no queda más que arreglar las teorías de Einstein para hacerles compatibles con esta exigencia de la metafísica y del buen sentido reunidos.

Sencilla es la conciliación, y consiste en examinar cómo los relativistas han fabricado sus fenómenos: el principio es, en efecto, «una medida física que un hombre podría tomar con sus sentidos o sus instrumentos en tales o cuales condiciones, por otra parte, tan fantásticas como se quiera, con tal de que sean imaginables». «He

aquí —añade Maritain—, el principio fundamental, la piedra básica de la filosofía, el *sancta sanctórum* del método einsteiniano» (p. 204). En otros términos, la teoría de la relatividad estriba en unas «definiciones de nombres» y no tiene nada que ver con lo real (p. 204): definiendo la simultaneidad de manera insatisfactoria (p. 208) no alcanza sino una «simultaneidad aparente» (p. 214), es decir, un «sucedáneo empírico-cuantitativo». Estamos aquí en el punto de ruptura entre la filosofía natural y la ciencia físico-matemática. Pero aunque determinen este sucedáneo como se quiera, a la manera de Einstein, por ejemplo, «en la esencia de la misma simultaneidad ¿queda cuanto la inteligencia ha concebido y definido?» (p. 220). Pero ¿cómo explicar entonces que las medidas tienen éxito ya que la física de Einstein no es una teoría hipotético-deductiva? Es que hay que distinguir las medidas que alcanzan correctamente la apariencia y sus interpretaciones (p. 226). Pero la medida física sólo procede mediante unos «modelos accidentales». «Qué es la cosa medida intrínsecamente y en sus dimensiones absolutas (*sic*), el Físico no puede determinarlo» (p. 251). En cuanto a saber lo que son esas «dimensiones absolutas», es meramente la «cantidad» medida con el propio modelo de la naturaleza —¡inasequible a nuestra Ciencia! (p. 251). Igualmente, los «invariantes» relativistas los buscan «al revés de los procesos del sentido común», es decir, «no dentro de las cosas», sino en la «exterioridad de las relaciones cuantitativas que deben quedar los mismos desde todos los posibles puntos de vista», etc. (p. 239).

Las «dimensiones absolutas», «el modelo propio de la naturaleza», el «invariante» buscado «dentro de las cosas», he aquí pues los conceptos de la «filosofía natural» que Maritain opone a Einstein. Tales extremos deberían ser reunidos en un catálogo de disparates filosóficos para uso de los futuros historiadores del pensamiento. Eso no impide que el metafísico acabe su capítulo sobre las teorías de Einstein diciendo con toda gravedad: «Legítimas como símbolos científicos... son absurdas cuando se les sube como expresiones filosóficas de lo real... En

tal caso, no representan más que un síntoma bastante horrendo del anarquismo intelectual en el que, bajo la acción de residuos vergonzosos del kantismo, y por falta de sólido estribo filosófico, la ciencia moderna corre el riesgo de hundirse» (p. 259). Valía la pena transcribir esas pocas citas para mostrar lo que hacen los «símbolos legítimos» de la ciencia a la luz de la «filosofía de la naturaleza»: un lenguaje coherente que ya no expresa nada.

B) El pequeño libro de Bergson *Duración y simultaneidad* (1922) es, evidentemente, mucho más profundo, en cuanto al pensamiento y al lenguaje empleado. Pero es notable comprobar que, bajo la diplomacia bergsoniana, y una vez admitidas las diferencias metafísicas del bergsonismo y del tomismo, los argumentos invocados no difieren fundamentalmente.[2] Bergson no ve en la teoría de la relatividad un kantismo nominalista, «pero esta física debería orientarse en la dirección idealista si se quisiera erigirla en filosofía» (p. 110, n. 1). No se dice que los tiempos relativos a los diferentes observadores son meras «apariencias», pero habla de «tiempos atribuidos» o aún «ficticios», «imaginados, calculados», etc., en oposición con el solo tiempo real que es el del observador «vivo y consciente». «Si... nos situamos en la hipótesis de Einstein, los tiempos múltiples subsistirán, pero sólo uno de ellos será real... los demás serán ficciones matemáticas» (p. 34). Como único tiempo real queda, pues, el tiempo vivido.

Sin embargo, Bergson no puede negar que este tiempo vivido dependa en parte del medio, y este hecho hubiera debido conducirle a aceptar los tiempos relativos y a ver en ellos una especie de extensión de la duración bergsoniana (pero, repitámoslo, hubiera sido renunciando a una de sus antítesis fundamentales): «Así nuestra duración y cierta participación experimentada, vivida de nuestro alrededor material a esta duración interior, son unos hechos de experiencia... Nada prueba rigurosamente

2. No pretendo hacer historia: el libro de Bergson es anterior en cuatro años al de Maritain.

que volvamos a encontrar las mismas duraciones cuando cambiamos de alrededor: unas duraciones diferentes, quiero decir, diversamente ritmadas, podrían coexistir. Antaño hemos hecho una hipótesis de este tipo en lo que toca a las especies vivas» (p. 57). Este párrafo muestra pues que no exageramos al hablar de conexiones posibles entre el bergsonismo y la relatividad. Pero Bergson se niega a prolongarlas porque «la naturaleza de esta participación es desconocida: podría venir de una propiedad que tendrían las cosas exteriores, *sin durar ellas mismas* (subrayado por nosotros), de manifestarse en nuestra duración en cuanto actúan sobre nosotros... etc.» (p. 57). En otras palabras, si las duraciones vividas son relativas a su contenido, el tiempo físico queda universal y vacío, y los tiempos relativos de Einstein se inscriben en él a título meramente de ficciones que vienen del hecho de que los diferentes observadores posibles para un mismo tiempo dado son imaginados por un solo observador real: «La reflexión afianza nuestra convicción y hasta acaba por hacerla inquebrantable, porque nos revela en los Tiempos de la Relatividad restringida —salvo uno solo de ellos— unos tiempos sin duración en los que los acontecimientos no pueden sucederse, ni las cosas subsistir ni los seres envejecer» (pp. 240-241).

Sin embargo, acabó por ceder esta «convicción inquebrantable», debida a la sola «reflexión» filosófica, pues la última edición de las *Obras Completas* del maestro, realizada según sus indicaciones, no contiene ni *Duración y simultaneidad*, ni mención alguna de este libro. Pero no fue sin pena. A. Metz publicó varios artículos para mostrar los errores de Bergson, a lo que éste contestó fríamente: «...ni siquiera sospecha la dificultad. Le escapó totalmente el sentido de mis reflexiones como, por otra parte, el de mi libro. No tengo yo la culpa.» J. Becquerel le dirigió una carta y fue a verle, pero fue en vano. El mismo Einstein, felicitando a A. Metz por su libro, escribía (con licencia de reproducción): «Es lastimoso que Bergson se haya equivocado tan gravemente y su error sea, en efecto, de orden puramente físico, independiente

de toda discusión entre Escuelas filosóficas». A su vez, E. le Roy, el mejor discípulo de Bergson, decía en 1937: «En la perspectiva del señor Bergson, un sistema de referencia, tal como lo concibe, tiene esa particularidad extraña: no se le puede referir nada físicamente.»

Esa aventura del bergsonismo es muy instructiva para conocer lo que tarde o temprano serán las intervenciones de los filósofos en los problemas de los hechos, cuando se atribuyen el derecho de discutir en el terreno mismo de la interpretación de los datos de cálculo y de experiencia. Sin duda, en su prólogo, Bergson nos dice que no se ocupa del aspecto «físico» del problema, y que la «confusión» que descubre (p. VI) sólo concierne a la teoría de la relatividad si se la «hace filosofía» (p. VII). Pero, en un lenguaje más cortés que el de Maritain, eso equivale de nuevo a afirmar que la ciencia no alcanza lo real y que, para lograrlo, hay que acordarse que «ciencia y filosofía son unas disciplinas diferentes, pero hechas para completarse» (p. V); como si la filosofía proporcionase unos «conocimientos» imponiendo «el deber de proceder a una confrontación» (p. V). Sin abordar este último debate bajo su forma general, A. Metz, en un reciente artículo, («Ciencias», 1964, n. 33, Hermann) se limita a declarar con sobriedad: «Esta actitud de Bergson, enseñando a los relativistas lo que es (según él) la teoría de la relatividad, puede sorprender. Se manifiesta a lo largo del libro... Todo el libro está lleno de afirmaciones acerca de la "esencia de la teoría de la relatividad", y de lo que se debe hacer o decir si "se sitúa uno en el punto de vista de la relatividad".» Para que Bergson escuchase por fin la voz de la razón, fue necesario que el mismo Einstein mostrase en qué se había «tan gravemente equivocado». Ahora bien, el error de Bergson plantea precisamente el problema que estudiamos en este libro; es decir, el de la legitimidad de un «conocimiento» filosófico, distinto del saber científico y susceptible de rectificarle en el detalle de los hechos. A propósito de la cadena de Langevin, Bergson decía, equivocándose: «Sólo podemos expresarnos matemáticamente en la hipótesis de un siste-

ma privilegiado, cuando hemos empezado por poner la reciprocidad; y el físico, sintiéndose libre para con la hipótesis de la reciprocidad, después de rendirle homenaje escogiendo, como quería, su sistema de referencia, lo abandonó al filósofo y se expresará en adelante en el lenguaje del sistema privilegiado. Creyendo en esta física, Paul entrará en esta cadena. Después se dará cuenta, al caminar, que tenía razón la filosofía» (pp. 108-109). Acabamos de ver cómo.

C) Si a pesar de su carácter exacto y de su profunda tecnicidad, la física contemporánea aún deja sitio a la especulación filosófica, cae de sí mismo que, en biología ya, la situación parece exigir a gran número de mentes, por la misma naturaleza de las cosas, una colaboración entre la investigación científica y la metafísica. Las razones, por lo menos, son de dos tipos.

La primera es que la biología aún no ha resuelto sus problemas centrales. Aún no conocemos ni el mecanismo de la evolución ni la estructura de conjunto del organismo, y por no dominar esas dos perspectivas diacrónica y sincrónica, la biología está en un estado comparable al de la física antes de Newton, pero con conocimientos parciales mucho más numerosos. Es pues natural que la especulación filosófica trate de ocupar el terreno dejado aún libre por esta ausencia actual de síntesis posibles, y como este estado de cosas le es particularmente favorable, tiene la tendencia natural de creerlo permanente por radicar en la naturaleza misma de la vida.

Es necesario un valor filosófico poco común para entregarse, a propósito de la biología, no a unas proposiciones de soluciones de naturaleza metabiológica, por así decirlo, sino como lo ha hecho, entre otros, F. Meyer en su *Problemática de la evolución*, a unos análisis puramente epistemológicos, tratando de distinguir las escalas de los fenómenos o las escalas de los problemas, con la esperanza de favorecer la investigación misma y no sus sucedáneos especulativos.

La segunda razón es muy grave y realmente instructiva en cuanto a la consecuencia de la actual organización

de los estudios. Además de sus ramas especiales, un biólogo ha estudiado química, física, un poco de matemáticas, sobre todo estadística, pero ignora todo lo referente a psicología experimental, a lingüística, a economía, etc., es decir, a esas ciencias que atañen a unos fenómenos y a unas actividades vivas que podrían sugerirle muchas clases de «modelos» acerca del proceso que plantean los problemas de la finalidad. Salvo excepciones, ignora todo lo referente a las teorías de la información, de la decisión (o de los juegos), y el detalle de las aplicaciones cibernéticas a las cuestiones de aprendizaje o de adaptación intelectual. Por lo tanto, ha pensado poco en los problemas de estructura, tales como se encuentran en álgebra general, en lógica y en todo este terreno esencial que vincula hoy en día esas cuestiones de estructura a las de las probabilidades. Fuera del terreno de su formación profesional, es la filosofía bajo sus formas más generales y comunes la que encontrará más probablemente. Resulta que, frente a las lagunas actuales de su ciencia respecto a los problemas más centrales de la vida, adopta una actitud que él dice mecanicista, pero que finalmente equivale a atribuirlo todo al azar, y que es una actitud acogida exactamente contraria a cualquier interpretación especulativa general, que prácticamente no le sirve en el detalle de sus investigaciones, pero que satisface su mente al permitirle denunciar las insuficiencias de las explicaciones por el azar. A menudo se trata aquí de dos fases sucesivas de una misma carrera. Por ejemplo, he seguido con apasionado interés la evolución de las ideas de un gran genético y de un gran especialista de la generación, E. Guyénot, ya que nuestras relaciones en una misma facultad me permitían interrogarle a menudo. En una primera fase, Guyénot no quería conocer sino el azar y la selección, al modo neodarwiniano. Por mi parte yo le objetaba que así era imposible toda explicación psicológica y que cualquier teoría se hacía singularmente frágil si su cerebro era el producto de azares sucesivos de selección aproximativa. Invariablemente contestaba que salir del azar era recurrir al finalismo; que él personal-

mente había decidido «apostar contra»; que la psicología no interesa en nada al biólogo porque es «filosofía» y que desde tal punto de vista se impone el finalismo. De esta postura, de todo o nada, Guyénot extrajo las consecuencias el día que dejó de creer en el valor explicativo del azar: hecho finalista y casi vitalista, no comprendió mejor por qué yo no pensaba igual, como si no existiese nada entre tal mecanismo, reduciéndose a la selección del azar, y la filosofía aristotélica de la finalidad. Y sin embargo, en esta misma facultad, el físico Ch.-E. Guye desarrollaba las ideas más profundas sobre las fronteras de la física y de la biología, mostrando que si la fisicoquímica clásica es incapaz de integrar lo vital, se hace cada día más cercana esta integración con las transformaciones de la microfísica y esta última se enriquecerá con dimensiones nuevas en lugar de empobrecer la complejidad del organismo (y Ch.-E. Guye generalizaba incluso esta interpretación no reduccionista, sino por asimilación recíproca, hasta prever una fisicoquímica más «general»[3] aun integrando las actividades cerebrales).

Esta inestabilidad actual de las posturas biológicas, que oscilan, en lo que toca a los grandes problemas, entre unos esquemas de explicación insuficientes y la especulación fácil, es propicia a alentar la pretensión de una filosofía paracientífica siempre dispuesta a llenar las lagunas de la ciencia. ¿A dónde, pues, podrían conducirnos tales tentativas? Nos contentaremos con dos ejemplos. El primero es algo viejo pero tiene interés porque el filósofo que nos propone sus tesis, R. Dalbiez, acudió a varios biólogos de fama para discutir los hechos reservándose para sí las conclusiones generales. Estimando que «actualmente hay pocas tareas más urgentes que la reconstitución de una filosofía de la naturaleza» espera

3. La idea de Guye era que en física no es lo sencillo sino lo complejo lo que permite las generalizaciones verdaderas: ejemplo de ello es el electromagnetismo frente a la mecánica clásica, etc.

4. *El transformismo* por L. Cuénot, R. Dalbiez, E. Gagnebin, W. R. Thomson y L. Viálleton. Urin, 1927, p. 218.

en efecto que esta filosofía sea el producto de la colaboración entre filósofos e investigadores. Es muy interesante ver el resultado de esta colaboración.

El libro sobre *El transformismo,* que va a darnos la respuesta, empieza por una comunicación de E. Gagnebin mostrando las razones de creer en la evolución que proporciona la paleontología, sin alcanzar, por lo tanto, las causas de la misma. Al contrario, L. Vialleton expone sus reservas conocidas (y discutidas) sobre el evolucionismo, sugeriendo un retorno a Cuvier. W. R. Thomson muestra la dificultad de explicar las formas parasitarias por el no uso de los órganos y subraya la existencia de variaciones útiles, precisando con esmero los límites de las interpretaciones finalistas, en las que cree, pero con la condición de no conducirlas hasta los detalles. L. Cuénot, por fin, refuta toda hipótesis de una transmisión de los caracteres adquiridos, sin sostener aún «este finalismo mitigado, limitado o intermitente, que se traduce por la invención perfectible», que más tarde opuso a las explicaciones por el solo azar.[5] En breves palabras, las cuatro contribuciones reunidas por Dalbiez son unas lecciones de prudencia que traducen con bastante objetividad las dificultades de los problemas.

Llegamos así a la conclusión del filósofo. La ciencia, se digna conceder, tiene por objeto el «mundo exterior, y reserva a la filosofía la explicación última de la materia y de la vida» (p. 202). Pero ofreciéndonos esta explicación «última», no por eso Dalbiez deja de intervenir vigorosamente en el detalle de los hechos que no considera en nada «reservados» por reciprocidad a la ciencia. Acepta el transformismo, pero constata la ausencia de toda distinción entre los «tipos» y sus variaciones, siendo los primeros «nunca considerados en sí mismo» (p. 184). El biólogo ni siquiera se plantea el problema del criterio que permita disociar lo que es atávico de lo que está adaptado posteriormente, pero «el lógico de las cien-

5. L. Cuénot, *Invención y finalidad en biología,* Flammarion, 1941, p. 246.

cias» (p. 185) está aquí afortunadamente para recordarle esta cuestión. Poco a poco, delimitando así lo que está adaptado de lo que está heredado, etc., llegamos al primer ser vivo. Ahora bien, en este punto, quedan mudos el transformismo y Darwin en particular. «Quizás sea una señal de prudencia científica, pero en todo caso es una causa de oscuridad filosófica» (p. 188).

Así, desde el principio se ve cómo un filósofo que pretende desempeñar el doble papel (sin sospechar, por otra parte, su contradicción interna) de formulador de las explicaciones últimas y de lógico de las ciencias, concibe «la cooperación intelectual entre investigadores y filósofos»: la ciencia, *ancilla philosophiae*, aporta los materiales, y la filosofía adereza los métodos de elaboración, discute las interpretaciones y dicta finalmente sus propias soluciones.

Ahora bien, en este caso particular, las soluciones son a la vez, de una simplicidad que desarma, y de cierta riqueza en inexactitudes. Dalbiez empieza afirmando que la finalidad no es propia de la vida, sino que, definida como «una preordenación de la potencia al acto», existe en el plano físico, donde haya movimiento o relación causal (es, como se sabe una creencia común a la física de Aristóteles y a la de los niños hasta la edad de 8 ó 9 años). Pero, en este particular, el filósofo no vacila en dar lecciones a los físicos y en ver un «círculo vicioso evidente» en la afirmación de un determinismo estadístico primario, pues «basta con mirar con esmero» para encontrar bajo él «el determinismo propiamente dicho y, por consiguiente, la preordenación» (p. 179). El «esmero» con el que Dalbiez hizo el examen no impidió, sin embargo, que la gran mayoría de los físicos nucleares se pusieran, más adelante, al lado del parecer contrario.

En cuanto al ser vivo, Dalbiez lo define por los caracteres de «moverse por sí mismo o de actuar sobre sí en lugar de actuar sólo sobre los demás» (p. 180), definición que conduce, pues, a la idea de autorregulación, de la que bien se sabe hoy que es compatible con los modelos mecánicos con *feedbacks*. En este particular, contra

la mayoría de sus colegas vitalistas, Dalbiez descarta la posibilidad de movimientos espontáneos, es decir, no provocados por unos excitantes externos: pero hoy su existencia está probada por la escuela objetivista (véase Holst, etc.). Luego viene la justificación de un finalismo integral: «La selección no puede darse sino cuando se supone la tendencia de la vida a perpetuarse» (p. 190); como si no se pudiese explicar una tendencia por las leyes de equilibración; «en cuanto se reflexiona», la adaptación lamarkiana supone «una aptitud preestablecida» (pp. 191-192), aunque «con tanto considerar las modificaciones, se olvida lo modificado» (p. 192). Por fin, el mutacionismo, afortunadamente completado por la «preadaptación» de Cuénot, comporta por sí mismo un finalismo, pues a pesar de las más claras declaraciones de Cuénot, «la teoría de la preadaptación debe ser considerada como un finalismo depurado» (p. 194): dicho de otra manera, si una especie de molusco más resistente que otra a las variaciones climáticas, es por azar transplantada (por la casualidad de un transporte de semillas de forraje) a una región xerotérmica y, se multiplica hasta una altitud determinada en gran número,[6] ¡eso es una «finalidad depurada»! En esas condiciones lo milagroso sería encontrar unos acontecimientos no finalizados.

Posteriormente, Dalbiez pasa a la psicología animal y con el mismo dogmatismo asombroso declara que la inteligencia animal no existe o consiste exclusivamente en una «memoria asociativa»: toda la obra de W. Köhler, cuyo libro esencial apareció sin embargo en 1917, es un mentís a esta interpretación.

En conclusión, según Dalbiez, el transformismo está compartido entre dos filosofías contradictorias: el mecanicismo, que niega la cualidad así como el tiempo, y el historicismo que conduce a la pura contingencia. De aquí la necesidad de conciliarlos con la introducción de la fina-

6. Es un ejemplo real de «preadaptación»: el de la *Xerophilia obvia* transplantada de Europa oriental a los Alpes de Valais, en donde he seguido su propagación desde 1911 a nuestros días.

lidad, que obra desde el primer ser vivo y que por sí sola confiere al agregado fisicoquímico la propiedad de equilibración, proporcionando precisamente esta conciliación del mecanismo y del historicismo; y que, desde el mero aumento de entropía, propio de la equilibración termodinámica, de las homeostasis y de las autorregulaciones, toda una serie de eslabones proporcionan unos equivalentes cada vez más refinados de la finalidad.

El ejemplo de este libro nos muestra de esta manera cómo un adjunto en filosofía, que molesta a cuatro biólogos para la primera reunión de la «Sociedad de Filosofía de la naturaleza», llega, invocando la primacía del conocimiento metafísico, a exponerles un mezcla de vulgaridades y de opiniones personales atrevidas o ya registradas, y cuyo único método director consiste en «mirar con esmero», en «reflexionar sobre esto», atribuyéndose modestamente el título de «lógico de las ciencias».

D) Una tentativa más seria es la de R. Ruyer, que representó un gran esfuerzo de información. Prisionero de guerra en Alemania con el gran embriólogo E. Wolff, Ruyer participó en los trabajos del «Círculo de biología» de su *oflag* en una «Universidad de Cautividad» dirigida por el gran matemático Leray. Así Ruyer estuvo en una atmósfera de intercambios científicos, atmósfera de que tan a menudo carecen los filósofos. De vuelta a Nancy, prosiguió Ruyer sus lecturas y meditaciones que dieron a luz entre otras cosas *Elementos de psicobiología* (PUF, 1946). Resulta pues de cierto interés mirar lo que este metafísico sacó de la síntesis de la información biológica y de sus preocupaciones filosóficas.

Conviene en primer lugar, reconocer con toda justicia cierto número de ingeniosas anotaciones y de ideas valiosas que se encuentran en este libro, empezando por el proyecto de fusionar en un todo el comportamiento y la vida orgánica, en otras palabras, el objeto de la psicología y el de la biología. Por ejemplo, Ruyer logra a menudo imaginar unas «formas verdaderas» (en oposición a los agregados) en unos sistemas que no coinciden con las totalidades perceptibles: del hecho de que la golondrina

adulta es sólo un segmento, o un ciclo «reproducción de la golondrina», Ruyer concluye así que «el instinto es el aspecto que toma el dinamismo de la verdadera forma cíclica, cuando se impone a una individualidad para vincularla con su unidad» (p. 41). Naturalmente eso no explica nada, pero es buena la fórmula para situar el problema del instinto en el plano de la organización, no interiorizándolo en el individuo sino superándolo en el espacio y en el tiempo, y tratando de poner a la luz sus leyes y su estructura.

Pero esta actitud que consiste en imaginar unos ciclos amplios y unas estructuras abstractas, de la que tanta necesidad tiene la biología, y que hallan un principio de expresión en los trabajos cibernéticos actuales (que, por otra parte, Ruyer siguió y de los que ha dado excelentes comunicaciones), no bastó para proteger al filósofo contra las dos grandes tentaciones que amenazan toda especulación en el terreno de la vida: el recurso a unas explicaciones incomprobables y la tendencia a proyectar en los procesos elementales unas propiedades que pertenecen a los niveles superiores del comportamiento y de la vida mental.

Con referencia al primer punto Ruyer nos dice (p. 11) que «la forma dinámica tras la estructura, la actividad estructurante, y la vinculaciones que produce no se pueden observar y deben siempre ser inferidas con riesgo». Pero desde este punto de partida uno es llevado naturalmente a preguntarse si las estructuras valiosas que se trataría de encontrar, no son precisamente las que, a la manera de las grandes estructuras algebraicas cualitativas, conllevan sus propias leyes de construcción sin que haya necesidad de imaginar «tras» ellas una actividad estructurante: por ejemplo, en una estructura de «grupo», la actividad estructurante no es sino la operación que define el grupo. Si Ruyer no se orienta en tal dirección,[7] quizá

7. De aquí, fórmulas inquietantes como ésta: «En cuanto al instinto, no puede resultar de la estructura ya que es el guardián de esta última.»

sea porque no quiere ver que la vinculación entre el funcionamiento de una estructura y la estructuración misma hay que buscarla en la dirección de las autorregulaciones o equilibraciones activas: teme, en efecto, la noción de *equilibrage*, como él dice, por pertenecer a la fisiología fisicoquímica, ciencia llamada «secundaria» (p. 2) en oposición con las ciencias «primarias» o ciencias de las «formas verdaderas», ¡como la física atómica, la biología y la psicología! Sobre todo porque, con asombrosa velocidad, Ruyer deja el terreno de los hechos para orientarse, no sólo hacia las arenas movedizas de las «interferencias con riesgo» sino, además, muy directamente hacia una metafísica de lo «potencial», a pesar de todo lo que nos enseña la historia sobre el manejo verbal de nociones que sólo tienen sentido en el terreno de las medidas y de los cálculos precisos.

En efecto, desde las páginas 12 y 15, aprendemos con temor que «toda forma verdadera» supone «un potencial» y que, si los potenciales físicos hay que situarlos en el espacio-tiempo, las formas biológicas no se extienden en el espacio y en el tiempo sino como actualización de un potencial «transespacio-temporal», pues, según Cuénot, la ontogénesis es «preparadora del futuro» (mientras que nunca se ha visto a un montón de nieve ponerse en equilibrio con una tempestad futura). En otras palabras, desde el principio la vida está puesta como finalidad (Ruyer prefiere el término de tematismo al de finalismo [p. 187], pero es lo mismo) y la finalidad justifica el recurso a un «potencial» situado fuera de la naturaleza observable. Más valdría decirnos en seguida que Dios lo ha arreglado ya todo y que no hay otra explicación que buscar.

Pero sin ser molestado por esta asombrosa mezcla de los planos, de la que hace, al contrario, el principio de su sistema filosófico-biológico, Ruyer persigue una búsqueda de explicaciones utilizando en el detalle su rica información de los hechos. El modo de esas explicaciones es, entonces, muy sencillo: consiste en atribuir a todas las «formas verdaderas» las propiedades de la vida mental más desarrollada.

Por ejemplo, desde la página 10 habla de la «subjetividad de las moléculas», y desde la página 17 afirma que «toda fuerza es de origen espiritual». En cuanto a los organismos elementales, quiere ser «particularmente claro» afirmando que «el psiquismo primario orgánico no es una especie de variedad confusa y rudimentaria del psiquismo de la psicología» y «sólo es inconsciente en el sentido preciso de estar desprovisto de imágenes intencionales vueltas hacia el mundo» pues «el psiquismo que asegura y guarda la estructura de una ameba, de un vegetal o de un animal es perfectamente "distinto". Esto no tiene nada de oscuro, en cuanto actividad, vuelta hacia "dentro" (significamos por eso el mantenimiento de sus propios constituyentes subordinados) y no hacia el medio exterior como la actividad psíquica de los animales superiores. La ameba o el vegetal *erlebt, enjoys, survole* o *pense* ... su estructura orgánica con tanta nitidez como el hombre piensa la herramienta que está fabricando» (p. 24).

Este texto decisivo no tiene por qué asombrar a los biólogos pues bien sabemos cuántos han recurrido a los «psicoides», etc., sino seguramente a todo psicólogo responsable en investigaciones efectivas. En primer lugar, la conciencia de las moléculas, a pesar de todo, parece plantear dos problemas por lo menos: ¿cómo establecer su existencia y qué podría añadir a lo que sabemos de estos sistemas materiales? En cuanto al psiquismo de la ameba, Ruyer mismo nos recuerda (p. 22) que este protozoario es capaz de adquirir unos condicionamientos, unas costumbres, etc., y de aquí saca el argumento de que el «psiquismo» es anterior al sistema nervioso: luego, dos páginas más adelante, esos comportamientos evidentemente relativos a los intercambios con el medio (la ameba «actúa», dice Ruyer) se presentan como el indicio de un psiquismo vuelto «hacia dentro», ¡sólo encargado de mantenimiento de la estructura orgánica!

Ahora bien, bajo esta ligereza y estas contradicciones sólo se vuelve a encontrar de hecho este modo de explicación esencialmente verbal ya comprobado, a propósito del «potencial», y consiste en creer que substantificando

un proceso y bautizándole se contribuye a la solución de los problemas que plantea. Claro, la «ameba» tiene «comportamientos», y conocemos varios de ellos. Pero, ¿cómo ver en esto la expresión de un «psiquismo» que nos haga adelantar un paso? El psiquismo, si nos atenemos a su significación, es precisamente el conjunto de comportamientos y no la causa. Decir que la ameba «piensa» con la misma nitidez que un hombre fabricando una herramienta, es jugar con las palabras, o decir que su comportamiento constituye un estadio inicial de lo que más adelante se convertirá en inteligencia. En este último caso, se ha planteado sencillamente un problema de análisis de pensamiento o de inteligencia, pues son palabras desprovistas de sentido en los niveles de desarrollo considerados. El psiquismo invocado por Ruyer está pues desprovisto de significación para un psicólogo: no es más que el enunciado de un problema y, además, un mal enunciado.

Pero hay cosas peores: suponiendo de antemano que esta especie de alma atribuida a la ameba explique en parte la constitución y el mantenimiento de su estructura orgánica, estropea los extraordinarios problemas planteados por la hipótesis según la cual el mecanismo de esta estructuración quizás constituya al mismo tiempo el motor del comportamiento correspondiente, o por la hipótesis según la cual serían dos organizaciones diferentes pero completarias o en interacción. Hay aquí un conjunto de cuestiones capitales tanto para la psicología como para la biología, y quedamos asombrados a ver decidir a un autor informado, con afirmaciones masivas y desprovistas de todo control de lo que supondrá décadas o quizás siglos de investigaciones.

Alguien pensará que somos muy severos. Pero bastará con releer la manera como Ruyer trata al muy honesto L. von Bertalanffy, cuya obra presenta una base científica muy diferente y una hondura sin comparación posible con la de nuestro autor: «Las concepciones de Bertalanffy carecen de nitidez. Representan perfectamente el vitalismo vergonzoso y, por lo tanto, confuso» (p. 193,

n. 1): si se trata a Bertalanffy de vitalista confuso, ¿qué decir de Ruyer?

En una palabra, para este último, todo lo biológico se explica por la conciencia, y esto simplemente porque es una «*fuerza* vinculadora y modeladora, que se ejerce de manera primaria en el modelaje de las formas orgánicas..., etc.» (p. 293). Pero la conciencia es al mismo tiempo «percepción de la esencia y los valores». Y por lo tanto es fuente de la memoria: «El estatuto de los seres mnémicos es muy semejante al de las esencias y al de los valores. Los seres mnémicos están más allá de los existentes. La memoria está fuera del plano espacio-temporal» (p. 293). He aquí pues el desemboque de este espiritualismo biológico: la memoria está fuera del tiempo (¡Bergson!), la vida fuera de la naturaleza... y la verdad fuera de toda comprobación.

E) Si de la biología pasamos a la psicología, las intervenciones de los filósofos en las cuestiones de hechos propiamente dichos se multiplican naturalmente y hasta en enésima potencia. La razón es la causa, en primer lugar, del carácter precario de esta ciencia aún joven, que todavía está en sus principios. En el *Tratado* que publicamos en común, P. Fraisse termina así el capítulo sobre «La evolución de la psicología experimental»: «El terreno que ha conquistado es cada vez más amplio, pero apenas está desbrozado. Sólo está empezando la historia moderna de la psicología» (fasc. 1, p. 69). Es evidente que los terrenos aún no explorados dejan el campo libre a la especulación, un campo aún mucho más amplio que en biología. La segunda razón es que, hasta en las cuestiones sobre las que se están haciendo investigaciones, y desde hace algunos años, el filósofo estima un deber conservar el derecho de mirar e intervenir por el simple hecho de que los fenómenos en juego tocan al mundo interior. No es por azar que un filósofo del sentido común, como Dalbiez, limita la ciencia al conocimiento del mundo exterior, en uno de los trozos citados (apartado *B*): el interior se beneficia de una tradición consagrada y las críticas dirigidas contra los métodos de introspección

no impiden en nada al sentido común filosófico postular implícita o explícitamente, que en tal terreno la «reflexión» quede soberana.

Busquemos a dónde llevan las cuestiones de hecho, no para reanudar la discusión del conflicto entre la psicología filosófica y la científica, al que ha sido consagrado el capítulo IV, sino sencillamente para proporcionar una muestra de intervenciones filosóficas en el mismo terreno de la psicología científica.

El campo sería inmenso y hay que limitarse. Como esta breve obra tiene en su totalidad el acento de un alegato y de una defensa del método científico en las investigaciones sobre las cosas del espíritu, escogeré, pues, como ejemplos, las reacciones de los filósofos de la Suiza romanizada ante nuestros trabajos ginebrinos de psicología y epistemología genéticas.

A este respecto puede hacerse una anotación previa que tiene su interés. La Sociedad Románica de Filosofía fue fundada, hace unos cuarenta años, por un grupo de filósofos, de matemáticos, de lógicos, de sociólogos («Yo pienso, luego voy con vosotros», había contestado Larguier des Bancels a título de adhesión), de lingüistas, etc., y siendo su principal preocupación la filosofía de las ciencias, no se presenciaba ningún conflicto entre los trabajos epistemológicos, sobre todo, histórico-críticos y los trabajos psicológicos. Con el descenso de las preocupaciones epistemológicas y de la colaboración de los matemáticos, la nueva generación, al contrario, se mostró cada vez más reticente respecto de las consideraciones genéticas como si éstas se hicieran inquietantes para unas posturas más específicamente metafísicas.

La Sociedad de Filosofía escuchó, por ejemplo, una comunicación de J.-B. Grize, *Lógica y psicología de la inteligencia,* en la que, en su calidad de lógico colaborador de los psicólogos de nuestro Centro, podía muy bien mostrar la significación epistémica de la psicogénesis, sin contradecir la lógica. Pero la reacción del filósofo D. Christoff fue que la cuestión de saber cómo el sujeto ha adquirido una evidencia «no es del mismo orden (que ésta) y no

cambia en nada la evidencia».[8] Ahora bien, todo el mundo sabe (y Fiala lo recuerda en seguida a propósito del principio del tercero excluido), la evidencia se modifica a lo largo de la historia, y a veces por bruscas crisis, incluso en matemáticas: ¿cómo pues negarse a reconocer que el modo de formación de una evidencia puede aclarar su solidez o fragilidad, según que esté ligada, por ejemplo, a unas coordinaciones muy generales de las acciones y operaciones, o que estribe, como ciertas evidencias superadas de la geometría, en unos factores limitativos de percepción o imágenes más que en estas coordinaciones operatorias constantes?

R. Schaerer desplaza esta cuestión al terreno de los juicios morales, y recuerda mis resultados sobre su evolución. «Hay una *vection*, nos dice Piaget, que conduce de la heteronomía a la autonomía, del egocentrismo a la reciprocidad y a la solidaridad. El filósofo le plantea: 1. Justificar esta *vection*, que parece contradictoria con el principio de la revisibilidad de los principios y de la imprevisibilidad de los desemboques... 2. Evitar el empleo de términos cargados de significación moral, tales como autonomía, reciprocidad y solidaridad.» Hay que apreciar primero lo encantador que es este lenguaje —«El filósofo le pregunta que justifique... que evite...»—, que recuerda bastante de cerca el de R. Dalbiez distribuyendo consejos a los biólogos (ver cap. II). He aquí pues mis respuestas.

Sobre el primer punto, hay contradicción entre R. Schaerer y H. Miéville, al que sin embargo pide socorro. En el terreno de las normas racionales del sujeto, Miéville (véase cap. I, *D*) había tratado de oponerse a las ideas de reversibilidad y de imprevisibilidad, aceptando la *vection* que yo describía, pero sosteniendo que implica la norma absoluta de la que yo pretendía no tener necesidad. Esta postura, muy coherente, no me ha convencido, pues se puede constatar la existencia de una *vection*

8. «Revista de Filosofía y de Teología», Lausana, 1962, página 245.

sin proyectar sobre ella las normas de su espíritu observador, y sin que éste se refiera a un absoluto (bastando las normas revisables mientras no haya revisión necesaria). Al contrario, Schaerer quiere, primero, poner en contradicción la constatación de una *vection* con el principio de la revisibilidad, lo que está desprovisto de sentido, pues una comprobación siempre es revisable; y que una *vection* puede cubrir sólo un período parcial del desarrollo y modificarse más adelante, lo que queda efectivamente imprevisible mientras no se lo haya constatado. Luego quiere que yo «justifique» mis comprobaciones, pero olvida que el papel del observador es precisamente tomar sus precauciones antes de afirmar la existencia de un hecho, y que estas precauciones han sido suficientes para que los mismos resultados hayan sido a menudo encontrados en los EE.UU., Lovaina, Montreal, etc., y en los medios más diversos. Aquí las exigencias del filósofo son pues particularmente asombrosas, equivalen a pedirle al psicólogo que justifique su intervención en las cuestiones de hechos, salvo si naturalmente R. Schaerer ha tomado la palabra de *vection* en otro sentido y no ha comprendido que se trata simplemente de una ley de desarrollo (aunque se relaciona con la evolución de las normas que reconocen o se dan los sujetos).

Sobre el segundo punto, Schaerer quiere corregir mi vocabulario y me aconseja unos términos «axiológicamente neutros». Me atreveré a resistirme, puesto que mi problema es el de la evolución de las normas de los sujetos que estudio, sin ocuparme de las mías o de las del filósofo Schaerer. Ahora bien, el interés de los términos de autonomía y de reciprocidad es que permiten el estudio de un eventual paralelismo con el desarrollo de las normas morales y el de las normas intelectuales, sin, por lo tanto, confundirlas. Pero naturalmente el problema no está en esta cuestión de palabras. Estriba en que, para los filósofos de la categoría de Schaerer, el estudio psicológico de la evolución de las normas de los sujetos, que va desde la pequeña infancia hasta la edad adulta, no tiene el menor interés en cuanto a nuestro cono-

cimiento del espíritu adulto. En otros términos, el análisis psicogenético no es sino una mera descripción y no tiene ningún valor explicativo. En este punto central es donde puede parecer útil seguir el debate.

Schaerer volvió sobre él con términos no equívocos en los Encuentros Internacionales de Ginebra de 1962. «Las conclusiones de M. Piaget, prolongadas en el terreno... de la filosofía, se hacen singularmente discutibles y... hasta se puede decir que se produce cierta tergiversación en las posiciones» (*La vida y el tiempo,* p. 205). Vamos a ver, pues, lo que vale esta tergiversación. De nuevo Schaerer ataca la *vection* que conduce del egocentrismo a la autonomía y la reciprocidad, pero esta vez dice: «Esta conclusión prolongada en el terreno filosófico puede hacerse singularmente peligrosa» (p. 205). Prueba de esto es la pequeña historia siguiente (y hay que admirar este prolongamiento «filosófico»). Supongamos, nos dice el filósofo, que he cometido cierta indelicadeza y que un abogado sin escrúpulos me defiende con éxito, mientras que, al verme inquieto, mi hijo se echa en mis brazos para consolarme. En este caso, ¿dónde está la reciprocidad y la solidaridad? Desde el punto de vista instrumental, desde el punto de vista operatorio, que es, creo, el de M. Piaget, está en el abogado deshonesto. Sólo él ha sido capaz de ponerse en mi sitio y de sacarme del apuro. El niño es totalmente incapaz de hacerlo (p. 206). Entonces «empieza la tergiversación de la que hablaba yo un poco antes», concluye el filósofo: en realidad «¡es el niño quien vale más que nosotros!».

¡Magnífico! Sin embargo me permito señalar tres pequeñas dificultades. La primera es la confusión de las normas intelectuales y morales de los sujetos, de las que he tratado de mostrar el paralelismo y no la identidad. El abogado de la anécdota es inteligente, pero no puede servir de ejemplo para las normas morales. He contestado a Schaerer que no veía en esto ni reciprocidad ni solidaridad morales, sino complicidad todo lo más (la reciprocidad moral se compromete a una conservación obligada de los valores, y en este caso está totalmente ausente).

Y como el filósofo insistía, le he pedido sus definiciones. Pero, contestó Schaerer, «como ha dicho Pascal, querer definir ciertos términos que hablan por sí solos, es oscurecer la cuestión». Estamos ya aclarados...

La segunda ambigüedad estriba en la jerarquía de las normas y en su aplicación. Decir que el niño es más moral que el adulto puede entenderse en dos sentidos completamente diferentes, según se pregunte «¿Cómo evalúan sus normas los sujetos?» —o más claramente expresado: «¿A que normas se someten?»— o bien «¿Cuál es el nivel de sus normas (en una jerarquía posible)?», «¿Hasta qué grado (de hecho o de sinceridad, etc.) las aplican?». Supongamos que todos los sujetos (o casi todos) de cierto nivel (de edad, etc.) consideran las normas B como superiores a las normas A (por ejemplo, la reciprocidad respecto de la sumisión, o la moral del Nuevo Testamento respecto de una moral legalista, etc.): en tal caso, hablaré de una *vection* de A a B, pero es muy posible que, precisamente, por ser superiores, las normas B sean aplicadas deficientemente. La expresión de Schaerer «el niño vale más que nosotros» no tiene significado mientras no se haya precisado si «vale», como tal expresión, se refiere al nivel de las normas o a la manera como están observadas; y si otorgásemos de buen grado que el niño «vale» sin duda más desde este segundo punto de vista (bajo reservas de comprobación), esto no probaría en nada lo que interesa para la discusión.

La tercera dificultad estriba en las nociones de equilibrio y de reversibilidad, en donde Schaerer ve sólo unos procesos instrumentales sin relación con las normas lógicas o morales, y no piensa, por otra parte, que el equilibrio sea compatible con el desarrollo, y la reversibilidad con las decisiones irreversibles. Pero aquí también pediré una discusión con definiciones y demostraciones, según las reglas. Es evidente que si se habla de equilibrio en el sentido corriente de una resultante de fuerzas contrarias, tendría razón Schaerer. Pero si se digna comprender que un equilibrio biológico es una autorregulación, y que los sistemas autorreguladores proporcionan unos equivalen-

tes mecanismos de la finalidad, y si se digna informarse sobre las condiciones lógicas de la decisión, que no excluyen en nada el uso de operaciones reversibles, comprenderá mejor que el equilibrio móvil de los sistemas de nociones o de valores, pueda caracterizar a la vez los mecanismos cogniscitivos y el de la voluntad, y que presenta al sujeto una significación normativa y no sólo instrumental.

Si insisto sobre estas discusiones sin fin con R. Schaerer es porque plantean unos problemas generales de metodología. ¿Cómo explicar que un profesor de filosofía pueda llegar a entrar en las discusiones de hechos, sobre puntos que dan lugar a unos controles experimentales de detalle desde hace años y en varios países, contentándose con argumentos de sentido común, de aproximaciones verbales tan poco elaboradas, y de un ejemplo tan entristecedor como la historia del abogado deshonesto y del niño cariñoso?

No hay más que una explicación: la creencia que la competencia en las cuestiones de normas conlleva *ipso facto* el conocimiento de los mecanismos de la conducta de los sujetos. El moralista discute los valores o las normas como tales, y esto no interesa al psicólogo. Bien. Pero éste, estudiando a los sujetos, comprueba que se dan o que reconocen unas normas; de aquí una serie de problemas: ¿Cuáles son las normas de los sujetos? ¿Por qué procesos el sujeto llega a sentirse obligado por ellas? ¿Son constantes, o evolucionan según la edad? ¿Son esos procesos los mismos en todas las edades o se modifican?, etc. Ahora bien, estas son cuestiones de hechos, de «hechos normativos», es decir, de normas para el sujeto y de hechos para el observador, pero meros hechos para este último, ya que no prescribe ni evalúa nada en cuanto a esas normas subjetivas. Si Schaerer se apresura a intervenir y quiere ir hasta prescribirme otro vocabulario, es que su competencia sobre las normas le parece otorgar por lo tanto un conocimiento de lo que pasa en el espíritu de los sujetos. Pero, estas son dos cuestiones completamente distintas, tan distintas que, en

el terreno normativo paralelo, que es el de la lógica, hace más de medio siglo que los lógicos han entendido que sus análisis de lo verdadero no implican ningún conocimiento de la manera como razonan *de hecho* los sujetos. Y naturalmente esas anotaciones valen tanto para el adulto como para el niño.

El filósofo contestará que se conoce a sí mismo. Eso queda por ver, pues como hemos comprobado en el capítulo IV, una cosa es una introspección controlada sobre varios sujetos, otra la introspección limitada a un Yo que es, a la vez, juez y parte y que, como sujeto, impone su filosofía al Yo-objeto que mira. Pero, aún cuando se conozca a sí mismo en un tiempo, esto no le proporciona ningún conocimiento de los estadios anteriores, es decir, de los períodos de formación y de desarrollo, de los que el adulto es el resultado más o menos parcial. Para alcanzar este desarrollo, que sólo es explicativo, no es la conciencia sola la que se trata de examinar, sino el conjunto de la conducta de la que la conciencia es una función y no más que una función. Ahora bien, la conducta supone, y esto es evidente, un análisis de los hechos con los métodos comprobados que sólo permiten la objetividad, no en el sentido de negligencia del sujeto sino de corrección de las deformaciones provocadas por el Yo del observador. Un historiador del pensamiento griego debe ser el primero en comprender que las ideas nacen raramente a partir de un conocimiento absoluto, y que la filiación de las ideas no puede ser reconstruida por la reflexión sola ni por unos ejemplos ficticios.

F) Un indicio muy instructivo del conjunto de esos malentendidos es la *Historia de la psicología desde la Antigüedad hasta nuestros días* de F.-L. Mueller, seguido de un pequeño volumen sobre *La psicología contemporánea,* que la reproduce en parte, complementándola en ciertos puntos. Obras simpáticas de un autor que tiene sus convicciones y quiere defender la psicología filosófica, al mismo tiempo que se esfuerza en ser objetivo para con la psicología científica. Pero como no cree en ella, y como toda la educación de un filósofo consiste en estu-

diar los textos y no los diferentes métodos que conducen al saber, puso toda su conciencia, que es grande, en estudiar los escritos de los psicólogos sin sospechar que hubiese sido necesario (y quizás más cerca de esta comprensión viva y humana que no deja de oponer al intelectualismo) someterse a alguna investigación efectiva sobre un tema que ha de abordar para comprender de qué habla en psicología científica. Es pues interesante ver como un filósofo sin ideas preconcebidas en filosofía misma, juzga la psicología científica.

De manera general, es asombroso que un historiador de las ideas no haya sabido poner de relieve con mayor claridad las grandes tendencias de su historia particular, tendencias ligadas naturalmente (por acción y reacción) a la evolución de los métodos. La psicología científica, nacida sobre todo de la psicología filosófica y de la psicofísica, con un acento particular en los métodos de medida generalizados luego con el método de los tests, se enriqueció posteriormente de los estudios psicopatológicos, de donde salieron, por una parte, dos grandes movimientos, en Francia y en Gran Bretaña, el segundo más fisiológico, orientándose el primero, con Janet, hacia una psicología genética (en este último punto, como lo hizo el mismo psicoanálisis). Además, habiendo engendrado la psicología fisiológica inicial una doctrina demasiado empirista y mecanicista, las reacciones se relacionan desde finales del siglo pasado y principios del XX con el funcionalismo americano[9] (desde James), y con las comprobaciones fundamentales por el método de introspección provocada (Binet y los wurzburgueses) que han subestimado la explicación de la inteligencia por el juego de las asociaciones y de las imágenes. Tanto estas últimas investigaciones, cuyo método inicial era demasiado limitado, como las tendencias funcionalistas, han desembocado, como la psicopatología, en un punto de vista cada vez más general en psicología que es el estudio de la conducta como tal, incluida la conciencia; el behaviorismo de Wat-

9. Y el de Claparède ya en 1903 (*La asociación de las ideas*).

son ha sido una manifestación extrema de esto y, bajo esta forma, momentánea. Por otra parte, la psicología de laboratorio, en nada disminuida por esos múltiples complementos, encontró de nuevo vitalidad con la teoría de la *Gelstalt*, que se orientó también hacia el estudio de las conductas en general, mientras que éste se diferenciaba en psicología genética, psicología social, etcétera.

En los dos volúmenes de F.-L. Mueller, no aparecen esas diversas corrientes en sus filiaciones ni en sus razones de ser, ni, sobre todo, en sus profundas divergencias. En efecto, un filósofo se interesa más por la diversidad de las escuelas y de los sistemas, y experimenta en su terreno un placer profesional, por así decirlo, cuando surgen nuevas doctrinas que se alejan suficientemente de las demás. Así, el principal capítulo de la *Historia*, consagrado a la «nueva» psicología se titula «Las escuelas y campos de investigación», se convierte en «Los métodos y campos de investigación» en el segundo volumen, pero sin una mayor insistencia sobre la filiación de esos métodos. Al contrario, un psicólogo se interesa más en la unidad de la psicología y en la convergencia de sus métodos.

Tomemos por ejemplo el psicoanálisis, del que Mueller se complace en señalarnos que «investigadores *strictu sensu* llegan hasta negarle todo carácter científico» (I, p. 385; II, p. 56). El investigador estricto citado no es más que Marcel Boll, aficionado que conoce la lógica y muchas otras cosas pero nunca ha hecho nada en psicología, sino, como todos los aficionados, un poco de caracteriología (y, además, ha cubierto de desprecio, y en todos los terrenos, a muchas otras personas, como a los psicoanalistas).

El psicoanálisis es el único terreno de la psicología en que se puede efectivamente hablar de «escuelas» ya que así, lo han querido los freudianos, etc., por unas razones profesionales al crear unas sociedades cerradas para proteger el ejercicio de sus técnicas. Y, como cada vez que hay «escuela», el inconveniente es que sus miembros con-

fian demasiado pronto los unos en los otros, y desarrollan, pues, demasiado poco los hábitos de comprobación; y por esta única razón es por lo que los experimentalistas abrigan cierta desconfianza en cuanto a ciertos hechos y ante cualquier interpretación aún no controlada. Ahora bien, la mejor prueba de que se trata de una actitud legítima es que ciertos freudianos se han entregado, desde hace algunos años, a unos controles experimentales y a una reestructuración más general de la teoría: tal es, en particular, el grupo formado en Stockbridge bajo el impulso del fallecido D. Rapaport (Wolff, Erikson, etc.).[10] Y si se quiere un ejemplo de las reacciones de un autor (tenido por crítico) para con las interpretaciones freudianas, en París en 1920, en la Sociedad Alfred-Binet, di una conferencia de conjunto sobre los movimientos psicoanalíticos (publicada en el «Boletín» de esa Sociedad en una época en la que, como lo recuerda Mueller, se hablaba de este tema en Francia); en la misma época me sometí a un psicoanálisis didáctico para saber de qué hablaba, y presenté ante Freud en 1922 una comunicación sobre *El pensamiento del niño* en el Congreso de Psicoanálisis de Berlín. Recíprocamente, la Escuela de Psiquiatría de Topeka (Kansas) que es, como se sabe, La Meca del freudismo americano, me invitó hace pocos años a pasar allá alguna semanas para discutir problemas en común: se ve que la existencia de «escuelas» no excluye en psicología la búsqueda de las convergencias y, sobre todo, la de los controles de hechos que dan un sentido a esa búsqueda.

Para volver sobre las grandes tendencias de la psicología científica contemporánea, hay en el libro de Mueller dos lagunas evidentes. La primera es haber puesto muy

10. De esas investigaciones y de las que han suscitado, han surgido en particular dos libros mostrando la convergencia entre los datos psicoanalíticos sobre los dos primeros años de la infancia, y mis análisis de los mismos niveles sensorio-motrices: WOLFF, *The developmental psychologies of Jean Piaget and Psychoanalisis*, Psych. Issues, 1960; y Th. GOUIN-DÉCARIE, *Inteligencia y afectividad en el niño joven*, Delachaux & Niestlé.

poco de relieve la más general de esas tendencias, que constituye una psicología de la «conducta», abarcando la conciencia pero situándola en el conjunto de los comportamientos, exteriores o interiorizados (no estando éstos en absoluto marginados a pesar de que Watson, por otra parte, había retenido el «lenguaje interior» sobre el que había insistido mucho). A este respecto, es muy significativo comprobar cuán poco entendió Mueller la obra de P. Janet (a quien sin embargo cita a menudo) y, sobre todo, su evolución: el paso de una teoría estática, fundada sobre las ideas de síntesis y de automatismo, a una concepción de la jerarquía de las funciones y, de aquí, a una teoría a la vez genética y psicopatológica de las etapas, incluidas las fijaciones y las desintegraciones. Ahora bien, de este monumento quedará sin duda una parte por lo menos esencial: la interpretación de la afectividad como regulación de la acción con un cuadro detallado de las regulaciones de activaciones y de determinación, correspondiendo a los «sentimientos elementales», de los que Janet proporciona las descripciones más finas. Es inconcebible que se pueda olvidar todo esto para concluir al final del libro que el objetivismo de la psicología científica le hace perder el problema del sujeto si no se refiriese uno a los diversos factores de incomprensión que he tratado de describir en este pequeño ensayo.

Pero hay más. Buscamos con interés cómo Mueller va a conciliar sus tesis sobre el «objetivismo» con todos los trabajos de principios de siglo sobre la introspección provocada, método descubierto y utilizado simultáneamente por los psicólogos alemanes de la escuela de Wurzburg y por Binet en París. La conciliación es sencilla: Mueller observa sin más un silencio total sobre este acontecimiento capital, y los nombres de Kulpe, Marbe, del gran K. Bühler, etc., están enteramente ausentes del sumario. Del libro de Binet sobre este tema en 1903, sólo se encuentra esta mención, cuya destreza admiramos: Binet «señala sus reservas frente a la psicología de laboratorio. La experimentación tal como la concibe es pues muy amplia. Incluye en particular los cuestionarios, las conversacio-

nes, las encuestas, etc., es decir, unos procesos que implican la intervención de una introspección controlada» (p. 387). Nada más, como si Binet y los wurzburgueses no hubiesen explícitamente utilizado la introspección controlada para hacerle dar su *maximum*. No se trata sino de un solo acontecimiento, claro, ya que algunos años más tarde desembocó en otro asunto capital, porque llevó precisamente a muchas otras cosas. Después de proporcionar los agudos análisis que demostraban la independencia del juicio respecto de la asociación y de la imagen, los wurzburgueses no han logrado aclarar el mecanismo de este juicio por la sola introspección, y los autores posteriores han tenido que proceder a unos estudios más funcionales, sobre todo, extrospectivos, como Selz y Lindworsky, para el pensamiento en general, y Claparède para el nacimiento de la hipótesis (con su método de «reflexión hablada», que estudia el sujeto pero ya no mediante la sola introspección). En cuanto a Binet, si el empleo del mismo método de introspección provocada le hizo romper con el asociacionismo, ha visto en seguida que alcanza los resultados del pensamiento y no sus mecanismos, y concluye con la célebre paradoja: «El pensamiento es una actividad inconsciente del espíritu», para entrar en la vía de la psicología de las conductas.

Si Mueller trata así, por omisiones sorprendentes, unas grandes corrientes de la psicología, también las que considera dan lugar a unas anotaciones instructivas en cuanto a su comprensión real. Por ejemplo, Mueller experimenta simpatía por la psicología de la *Gelstalt* porque ha recibido la influencia de la fenomenología, pero, claro está, sólo es en el sentido de una interacción entre el sujeto y el objeto. Detallando, se pregunta si las famosas experiencias de Köhler sobre los chimpancés no han sido falseadas por una influencia de imitación, lo que atestigua un cuidado estimable de disociación de los factores experimentales, pero lo que muestra también que ha leído poco a Köhler, pues éste tomó sus precauciones y controló, entre otras cosas, que, contrariamente a la expresión corriente, el mono no «remeda» e imita sólo lo

que entiende. Por el contrario, Mueller no entendió ni en su intención, ni siquiera en su significado, la teoría de las «formas físicas» de Köhler (pompas de jabón, superficie del agua, etc.). La intención consistía en explicar las «buenas formas» perceptivas u otras por unas leyes de equilibración de campo, en la hipótesis en que las «formas» de la conciencia son isomórficas a la organización de los campos eléctricos del sistema nervioso. W. Kölher, que era físico antes que psicólogo (de la misma manera que Wallach era químico), trata entonces de mostrar que la estructura de la *Gelstalt*, definida por su composición no aditiva (acción de todo sobre las partes sin que el todo equivalga a sus partes), se encuentra también en el mundo físico, pero al lado de composiciones aditivas. Una composición mecánica, como el paralelogramo de las fuerzas, no es pues una *Gelstalt*, mientras que se encuentran *Gestalts* en las leyes de equilibrio de los campos (aquí donde, notémoslo, las composiciones son irreversibles porque son de naturaleza en parte aleatoria). Ahora bien, por no comprenderlos, Mueller ve en estas hipótesis, temerarias pero plausibles, algo metafísico (lo que quizás hayan dicho unos adversarios de la *Gelstalt*, adictos al positivismo) y «una problemática filosófica» (II, p. 93). Claro, todo es ocasión de problemas filosóficos, pero estaríamos interesados en saber lo que las ideas del filósofo Mueller añadirán a las del físico y matemático Köhler. No digo esto para defender la tesis *gelstaltista*, y noto al contrario lo de los análisis de Köhler: así como el universo físico presenta unos fenómenos reversibles (mecánica) e irreversibles (termodinámica, etc.), así la vida mental atestigua la existencia de estructuras irreversibles (*Gelstalts*) y reversibles (inteligencia operatoria), siendo estas últimas reductibles, pues, a las primeras. Pero no veo en nombre de qué criterio un autor, que tan rápidamente ha entendido las principales hipótesis de Köhler, venga a decirle: ¡cuidado (o ya bien lo ve), está usted haciendo filosofía!

En cuanto a las páginas muy amables, y con voluntad de comprensión, que Mueller se digna consagrarme, acep-

to con agrado que mis investigaciones plantean una problemática filosófica, ya que han sido seguidas con el propósito de someter a la experiencia psicogenética cierto número de hipótesis sobre el aumento de los conocimientos, y que estas hipótesis sean generalizables o discutibles en el terreno de la epistemología. Pero hay dos o tres puntos en los que no puedo seguir a este autor.

El primero, es la afirmación según la cual el equilibrio progresivo de los mecanismos cognoscitivos, que conduce de la niñez a la edad adulta, constituiría sencillamente la descripción de la «meta» perseguida y no una explicación (pp. 423-424). En primer lugar la noción de equilibrio permite precisamente escapar a la de finalidad. Después, he tratado de mostrar (*Lógica y equilibrio*, PUF, 1956) que el proceso de equilibrio descansa en una serie de probabilidades crecientes pero establecidas en secuencias tales que cada estadio *se vuelva* el más probable después del precedente, sin serlo desde el principio, lo que es una explicación probabilista, verdadera o falsa, pero plausible. Por fin, y sobre todo, la equilibración conduce a la reversibilidad operatoria, y resulta de sistemas más o menos complejos de autorregulación cuyas raíces se deben buscar en los procesos orgánicos más fundamentales, lo que constituye por lo menos una perspectiva de explicación bastante amplia.

En segundo lugar, Mueller dice que yo pretendo «no dejar el terreno de la sola experiencia» y añade «pero la cuestión es saber si lo logra verdaderamente y a qué precio» (p. 424). Notemos primero que si se indica a qué precio, lo que hará Mueller diciendo que no alcanzo sino «una forma de universalidad vacía, puramente científica» (p. 426), es pues porque logro no dejar el terreno de la experiencia. Pero si bien entiendo su lógica, que no es ni «vacía» ni «científica», no lo logró y sin embargo pagó el mismo precio que si lo lograra.

Dicho esto, contestemos a la primera cuestión, que es equívoca por falta de definición de la experiencia. Si es la del empirismo, claro está que no me quedo en él, por ser antiempirista. Si se trata de la experiencia científi-

ca, conlleva siempre una cuestión, una respuesta dada por los hechos, y una interpretación. La cuestión es libre, con tal que pueda ser planteada de manera que los hechos la contesten. En cuanto a la interpretación, consiste en hipótesis explicativas que plantean unas nuevas cuestiones, valiendo para su control, directo o indirecto según las deducciones que se desprendan de esas hipótesis; y esas nuevas cuestiones llaman a otras nuevas cuestiones de hechos y nuevas interpretaciones, etc. Así concebida la experiencia, es pues inseparable de las deducciones, las cuales son tan considerables como valiosas si están formalizadas o, sin ir hasta aquí, están intuitivamente conforme con los modelos lógicos o matemáticos. Decir o sugerir, como lo hace Mueller, que sólo superó el terreno de los hechos, puede tener dos sentidos: o que pongo unos problemas a los que los hechos no pueden contestar (o no contestan) o que interpreto las respuestas de los hechos en términos no controlables (que las hipótesis explicativas no sean comprobables por otros hechos, o que conlleven unas incoherencias lógicas). Todo esto es muy posible y espero, pues, las precisiones de F.-L. Mueller. Pero si sencillamente quiere decir (y lo podemos sospechar vistas sus anotaciones sobre Köhler) que, creyendo quedarme en el terreno de la experiencia, hago en realidad filosofía, contestaré esto: según la precedente definición de la experiencia, y me parece corriente, hacer filosofía significaría, pues, enunciar unas proposiciones no comprobables o no lógicas, y ésta es una concepción lastimosa. De manera general, preguntaría en nombre de qué criterios y de qué derecho intervendría el filósofo en el trabajo del experimentalista para indicarle si va o no más allá de la experiencia (y si se atribuye tal derecho sólo frente al psicólogo o también frente al biólogo y frente al físico).

Por otra parte, la intención de Mueller es clara según el contexto de las páginas 424-425: quisiera que declarara mi psicología solidaria de la dialéctica marxista, como Wallon ha hecho con la suya con razón o sin ella. Y además, quisiera que, en nombre de esta dialéctica, dis-

tinguiera yo mejor psicología y epistemología genética, lo que me hubiera sido sugerido por el filósofo Kedrov durante una entrevista que tuvimos en la Academia de Ciencias de Moscú, según una reseña algo subjetiva de R. Zazzo [11] citada por Mueller. Ahora bien, si son claras las convergencias entre mis interpretaciones y la dialéctica, como lo han subrayado L. Goldmann, M. Rubel, C. Nowinski y otros, quiero precisar que se trata de convergencias y no de influencias (ni siquiera de segunda mano como lo deplora Rubel) y que para ambas partes es mejor así: como ya hemos visto (cap. III apartado *F*) o la dialéctica es una metafísica que pretende dirigir las ciencias como cualquier otra, lo cual es tan nefasto para las cien-

11. La reseña de R. Zazzo reproduce de manera incompleta los principios de la entrevista, cuyo resumen he dado yo mismo a la «American Psychologist» después de haber hecho releer mi texto a uno de los principales psicólogos soviéticos, para evitar errores de interpretación. No abordé el primero el problema del idealismo, pero el filósofo Kedrov abrió el debate planteándome la cuestión: «¿Cree Vd. que el objeto existe antes que el conocimiento?» Contesté: «En cuanto psicólogo no lo sé, pues sólo conozco el objeto actuando sobre él, y antes de esta acción no puedo afirmar nada sobre él.» Entonces Rubinstein propuso la fórmula de conciliación: «Para nosotros el objeto es parte del mundo.» «¿Cree Vd. que el mundo existe antes del conocimiento?» Entonces es cuando he dicho (y no acerca del objeto): «Esto es otra cosa. Para actuar sobre el objeto me es necesario un organismo y este organismo es también parte del mundo. Creo pues evidentemente que el mundo existe antes que el conocimiento, pero sólo si lo dividimos en objetos particulares en el momento de nuestras acciones y por interacciones entre el organismo y el medio.» En aquel momento fue interrumpida la discusión por un debate en ruso, tras del que bromeé: «No lo he entendido todo, sin embargo he captado dos palabras: "Piaget" e "idealismo". ¿Puedo pedir la reseña?» En este punto (y no después de las reflexiones sobre la psicología y la epistemología, como dice Zazzo con las reservas aducidas por él) fue cuando Rubinstein declaró en substancia: «Hemos concluido que Piaget no es un idealista.» Después la conversación se orientó efectivamente sobre las relaciones entre psicología y epistemología, y Kedrov pronunció esas profundas palabras: «Tiene usted tendencia a psicologizar la epistemología y nosotros en epistemologizar la psicología.»

cias como para ella misma, o saca su fuerza del hecho de que converge con toda clase de corrientes espontáneas, propias de las ciencias, y sólo queda, pues, trabajar con absoluta autonomía.

Último punto: el precio de mi «postura imbuida de lógica y de epistemología» (p. 421) es desembocar en una «universalidad vacía, puramente científica» (p. 426), e incapaz de proporcionar una «antropología filosófica». Todo este librito constituye mi respuesta a palabras de este tipo, oídas tan a menudo. Pero estas palabras constituyen recíprocamente la mejor justificación de la necesidad del libro. Lo único que llega a decir del ideal científico un filósofo del siglo XX, que ha leído a Sartre y a Merleau-Ponty, pero que ha escrito una «historia de la psicología» sin haberla practicado, es que consiste en una «universalidad vacía». Porque la filosofía viva, la de Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz o Kant, engendró una serie de disciplinas, que se han convertido en autónomas; un filósofo del siglo XX, si no es lógico, ni epistemólogo, no encuentra su razón de ser sino oponiendo a una universalidad, vacía para él, una «antropología filosófica», sobre la que nos preguntamos de qué estará llena.[12] ¿De bergsonismos? Mueller subrayó bien la insuficiencia del «Yo profundo», extraño a toda acción. ¿De fenomenología? Mueller vio bien su dificultad fundamental de un comienzo absoluto independiente de la historia. ¿De dialéctica? Pero la dialéctica marxista no desdeña en absoluto el desarrollo de las ciencias, y no tiene en absoluto la idea de construir una psicología filosófica al margen de la psicología científica, muy respetada en el Este...

12. Mueller considera, pues, mis trabajos como inutilizables para una «antropología filosófica». No es ese el parecer de todos los filósofos. Véase, por ejemplo, el artículo de M. de Mey (*Antropología filosófica y psicología genética*, «Studia philosophicae», Gandensia, 1964, pp. 41-47) que concluye que mi psicología «conlleva una contribución real a la antropología filosófica» (p. 67). Véase también el artículo de G.-G. Granger (*Jean Piaget y la psicología genética*, «Crítica», 1965, pp. 249-261) en donde me califica de «psicólogo humanista» y cree captar unas relaciones entre la fenomenología y mis investigaciones.

Parece que se da la respuesta en la conclusión de la *Historia* pero en realidad esta conclusión estriba en dos equívocos. En primer lugar, Mueller concluye que no puede haber ruptura entre la «vieja» y la «nueva» psicología. Claro está que muchos han empleado estas expresiones y con fines diversos. Pero, desde el simple punto de vista de la historia, que es el de nuestro autor, no son sino tres movimientos los que hay que distinguir; uno inicial y los otros dos contemporáneos pero ulteriores al primero.

El movimiento inicial es el que es anterior a la autonomía de la psicología científica y también, lo que es instructivo, anterior al conjunto de los movimientos paracientíficos nacidos en el siglo XIX. En otras palabras, se trata de la psicología, más o menos ocasional o sistemática, según los casos, elaborada por los mismos filósofos pero en una época en que las filosofías eran a la vez reflexiones sobre las ciencias y matrices de las ciencias en formación. Para toda esta parte del libro, que se extiende desde los griegos hasta el siglo XVIII, son excelentes los análisis de Mueller: queriendo subrayar el valor de las investigaciones de los filósofos tanto como moderar luego su evaluación de la psicología científica, nos da un marco muy acabado de lo que se ha hecho y, sobre todo, entrevisto por gran número de autores. Pero, ¿es eso psicología filosófica en el sentido mismo del siglo XX? ¿Qué hubieran dicho Aristóteles, Descartes o Kant si hubieran tenido que tomar parte en un debate semejante a los de hoy? Es, por el contrario, evidente que aquella psicología, anterior a la escisión actual, era a la vez científica y filosófica, en cuanto se esforzaba por captar los hechos, pero mezclándoles en diversos grados unas consideraciones sobre el conjunto del sistema. El término de «vieja» psicología es pues esencialmente equívoco.

En cuanto a las dos psicologías actuales, llamadas científica y filosófica, no es necesario recordar que la «ruptura» estriba en los métodos, en la delimitación, pues, de los problemas y en el modo de comprobación de

las soluciones, pero no en los mismos problemas. Si la Unión Internacional de Psicología Científica, que a pesar de todo representa una opinión general, se negó siempre a tomar parte en el Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas, no es, claro está, porque se desinteresen sus miembros del hombre bajo todos sus aspectos, sino únicamente por necesidad de distinguir los métodos. Y si lo repetimos de nuevo es porque los libros de Mueller son un ejemplo nuevo de este diálogo de sordos entre dos clases de autores, cuyas posturas podrían resumirse así: «Quieren ustedes ser objetivos, luego desestiman el sujeto» y «ustedes no ven el sujeto universal sino a través del suyo propio».

En esto consiste el segundo equívoco de las conclusiones de Mueller. Vale la pena citar el pasaje central: «Hoy en día, como antaño, ésta es la cuestión fundamental: ¿qué es el hombre? Y en principio, se excluye cualquier respuesta que se limite al terreno de las ciencias biológicas y psicológicas. Porque no se trata del hombre en cuanto producto de la naturaleza, sino del hombre como sujeto» (p. 428). En otras palabras: la psicología científica no estudia el sujeto, y el sujeto no forma parte de la naturaleza; he aquí las dos conclusiones de una *Historia de la psicología.* Si se trata de creencia en unas realidades trascendentes y de la postura del hombre frente a este absoluto, sólo se puede respetar tales puntos de vista, pero entonces se trata ya de un problema de coordinación de los valores y no de mero conocimiento. Si, por el contrario, se trata de saber qué es el sujeto respecto de la naturaleza, y éste es, según parece, el tema de Mueller, entonces hay que hacer algunas distinciones. Que nos diga: la biología aún no ha entendido la naturaleza de la vida y he aquí la inmensa lista de interrogantes en suspenso de manera que, a medida que se da su solución —suponiendo que llegue a ser completa algún día—, la significación del término «naturaleza» se modificará, sin duda, profundamente; y la psicología científica aún no ha agotado el análisis del sujeto, y he aquí los múltiples puntos sobre los que no se puede pronun-

ciar, etc. Esto sería hacer crítica útil y constructiva, en la que sería bienvenido el filósofo, elucidando problemas. Pero afirmar soberbiamente que la cuestión del «sujeto» humano «excluye, en principio, toda respuesta» científica, es simplemente clasificarse en la innumerable comitiva de los profetas, que en todos los tiempos y en todos los lugares han fijado límites o anunciado fracasos para el más grande honor de los que finalmente han traído un mentís a esas profecías. Si esas profecías sólo fuesen negativas, no tendría la menor importancia. Pero en general van acompañadas de una oferta de solución. «El hombre no puede vivir de crédito», como decía Ortega y Gasset, citado por F.-L. Mueller: resulta que para todo problema aún no resuelto, uno no se contentará con una postura de «sabiduría», «moral provisional», «apuesta» o postulados de la razón práctica, sino que propondrá unos modos de conocimiento supracientífico, cuya diversidad, claro está, prueba la riqueza, si cada uno se satisface con su postura personal, pero cuya riqueza es señal de pobreza, si se toma como señal de conocimiento, no ya la objetividad, sino la coherencia y la no contradicción. F.-L. Mueller no ha visto «denominadores comunes» entre las diversas tendencias de la psicología científica, porque quizás no ha empleado el tiempo suficiente en buscarlas: me gustaría que nos indicase las que capta entre las diferentes concepciones filosóficas del «sujeto» humano...

Conclusión

«El hombre no puede prescindir de la filosofía —dice con razón Jaspers—. Así, está presente, siempre y en todas partes... La única cuestión que se plantea es la de saber si es consciente o no, buena o mala, confusa o clara.»[1] Efectivamente, la búsqueda de la verdad científica, que, por otra parte, sólo interesa a una minoría, no agota en nada la naturaleza del hombre, hasta en esta minoría. El hombre vive, toma parte, cree en una multiplicidad de valores, los jerarquiza y da así un sentido a su existencia por unas opciones que sin cesar van más allá de la frontera de los conocimientos efectivos. En el hombre que piensa, esta coordinación sólo puede ser razonada, en el sentido de que, para hacer la síntesis entre lo que cree y lo que sabe, sólo puede valerse de una reflexión, que prolonga su saber o se opone a él en un esfuerzo crítico para determinar sus actuales fronteras y legitimar la puesta de valores que van más allá de él. Esta síntesis razonada entre las creencias, cualesquiera que sean, y las condiciones del saber, es lo que hemos llamado una «sabiduría», y tal nos parece que es el objeto de la filosofía.

El término sabiduría no tiene nada de intelectualista, ya que implica una toma de posición vital. Tampoco tiene nada de limitativo desde el punto de vista del ejercicio del pensamiento, ya que conlleva a que esta toma de posición sea razonada y no sólo decisoria. Pero si una sabiduría abarca la búsqueda de una verdad, si es sabia, distinguirá entre las tomas de posición personales o de grupos limitados, relativas a las creencias evidentes para

1. K. JASPERS, *Introducción a la filosofía*, trad. J. Hersch, Plon, pp. 7-8.

unos pero no compartidas por otros, y las verdades demostradas, asequibles a todos. Dicho de otra manera, puede haber varias sabidurías, mientras que sólo existe una verdad.

La meta del presente libro sólo ha sido la de insistir en esta distinción. La prueba de que desde el punto de vista de un filósofo contemporáneo no tiene nada de escandalosa, es que un autor con tanta audiencia como Jaspers lo dice explícitamente: «La esencia de la filosofía es la búsqueda de la verdad y *no su posesión* (el subrayado es nuestro), incluso cuando se traiciona a sí misma, lo que a menudo ocurre, hasta degenerar en dogmatismo, en un saber puesto en fórmulas... hacer filosofía es *caminar*» (p. 8). Lo que siempre hemos atacado son esas traiciones de la filosofía por sí misma, y no la filosofía como tal.

De esos principios, Jaspers saca las siguientes conclusiones, que son exactamente las nuestras: «En filosofía no hay unanimidad que establezca un saber definitivo... Que, contrariamente a las ciencias, la filosofía bajo todas sus formas tenga que prescindir de un *consensus* unánime, es lo que debe estar en su naturaleza misma» (p. 2). Esta «filosofía sin ciencia» (p. 3: es decir, sin saber) es lo que llamamos una sabiduría; y Jaspers llega incluso a sacar la conclusión central a la que están dedicados los capítulos nuestros II-IV: «*En cuanto por razones apodícticas un conocimiento se impone a cada uno, en seguida se hace científico, deja de ser filosófico y pertenece a un terreno particular de lo que se puede conocer*» (p. 2; el subrayado es nuestro). Es, sin cambiar una sola palabra, lo que hemos intentado mostrar desde el punto de vista de la diferenciación progresiva de las filosofías históricas en disciplinas científicas particulares.

Que los filósofos, por las múltiples razones que hemos tratado de analizar y que estriban ante todo en los móviles psicosociológicos propios de esta clase social o profesional que admirablemente ha sabido construir, sin cesar olviden tales principios de sabiduría y se crean capaces de alcanzar un conjunto de verdades «particulares» (en el

sentido del último pasaje de Jaspers que hemos citado), es un fenómeno natural; en sí inofensivo, ya que el olvido neutraliza en cada nueva generación este trabajo de Penélope en las generaciones precedentes. No es, pues, contra tales tendencias contra las que se levantaría un psicólogo, que sólo sería entonces un presuntuoso.

Pero la situación grave, que necesita una reacción general y vigorosa, es que esta tendencia a establecer unas «verdades» filosóficas, esas «pretensiones, recíprocamente exclusivas, a la verdad», como aún dice Jaspers (p. 13), van acompañadas hoy en varias escuelas filosóficas occidentales, de un espíritu sistemáticamente reaccionario y, a menudo, agresivo contra las ciencias jóvenes que se limitan a seguir su trabajo. Lo que no era más que ilusión, en cuanto a la intención de colmar con la metafísica las lagunas de la ciencia, se hace entonces abuso y a veces impostura. En este terreno, en el que la honestidad intelectual es finalmente centro del problema, y conteniéndonos con restituir las posturas de los más grandes filósofos de la historia, es en donde importa en algunos casos recordar —si quiere la filosofía ser una coordinación general de los valores—, que existen unos valores de objetividad y de comprobación paciente y laboriosa; y esos, cuyas actividades no les permitió conocer de cerca no pueden, sin embargo, dejarlos al margen.

Nada más legítimo que el filósofo experimente la necesidad de ocuparse de los límites de la ciencia, pero con dos condiciones: no olvidar los de la filosofía y tener presente que la ciencia está esencialmente «abierta», y que las fronteras que podemos conocer de ellas no son sino actuales.

K. Jaspers, del que nos servimos en esta conclusión, no cree mucho en la psicología científica, porque, ex psiquiatra, contribuyó a la distinción entre «explicar» y «comprender», olvidando seguir, en psicología misma, la manera cómo esas dos nociones tendían a ser solidarias en lugar de excluirse como antes. Pero, si piensa que la psicología no agota la naturaleza humana, es por dos razones frente a las cuales sólo puede uno inclinarse: la

ciencia ignora la libertad[2] y la relación con Dios. Ahora bien, si cree en una *philosophia perennis* que consiste en «abrir nuestro ser a las honduras de lo englobante» (p. 10), y que estima que no son «objeto de conocimiento» (p. 107), ni la naturaleza humana, metida en la perspectiva de las dos creencias que acabamos de señalar, ni «el ser universal en su totalidad», los límites que asigna a la ciencia son en realidad, para él, los límites de todo conocimiento: a menudo, dice, los autores de grandes metafísicas «le han atribuido el alcance de un saber objetivo, mientras que, bajo este ángulo, son totalmente falsas» (p. 41).

No citamos a este filósofo para adherirnos a su metafísica, sino para dar el ejemplo de una «sabiduría», desgraciadamente poco común, y tanto más notable cuanto que, profesor de filosofía desde 1921 (en Heidelberg, luego en Basilea, Jaspers enseña que la filosofía no progresa (p. 2), contrariamente a las ciencias. Entre un existencialismo que, conforme a su lógica interna, se extiende en una *praxis* razonada, y la investigación científica, no podrían existir conflictos de principios, quedando, por el contrario, totalmente los conflictos en el terreno de la *praxis* misma entre los que adoptan tal orientación y los que prefieren unos ideales algo más progresistas.

Podemos, en definitiva, preguntarnos si la oposición entre la ciencia y la filosofía no estriba a menudo en este mismo hecho de que la ciencia está en constante progreso, a pesar de sus crisis y su «callejón sin salida» momentáneos, mientras que el caminar filosófico consiste en reajustar sin cesar cierto número de posturas esenciales, y prácticamente permanentes, a la etapa del saber en el momento considerado, pero siempre después de una decantación y una maduración suficientes. Esto explicaría la rareza de los grandes filósofos comparada con el número de creadores en todos los terrenos particulares de la ciencia. Pero explicaría sobre todo la incomprensión

2. En el capítulo II (apartado *A*) hemos visto que quizás ya no sea verdadera esta afirmación.

que muestra el sentido común de los filósofos medianos frente a unas disciplinas en constante evolución, y cuya comprensión por la sola lectura de textos es, *por eso mismo*, constantemente superada.[3] En este sentido hay que entender que bien podrá durar aún mucho tiempo el conflicto si no se procede a una profunda reforma de la enseñanza filosófica, proporcionando a los que empiezan una iniciación a la práctica misma de la investigación. Quizás el porvenir esté en la solución adoptada en los Países Bajos de una formación filosófica en unos institutos interfacultades, en donde se impone la colaboración por el contacto efectivo y no sólo por unas confrontaciones de textos y de conceptos.

En cuanto al porvenir de la psicología científica y de otras ciencias que tocan de cerca o de lejos los problemas del espíritu, no puede uno inquietarse, pues, no sólo es irreversible su desarrollo sino también, como en todas las ciencias, es de una irreversibilidad de tipo particular: como gusta decir a R. Oppenheimer, estriba en la conciencia de los errores que no se volverán a repetir, pues en ciencia no es posible equivocarse dos veces de la misma manera. Tanto la apertura indefinida de las ciencias jóvenes sobre nuevos problemas como esta capacidad de autocorrección irreversible son unas garantías de gran vitalidad.

3. Es sorprendente ver, por ejemplo, hasta qué punto *La historia de la psicología* de Mueller está poco abierta a la comprensión del progreso científico.

Indice